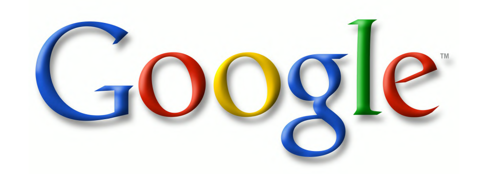




THEOLOGISCHE

JAHRBÜCHER

IN

VERBINDUNG MIT MEHREREN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON

Dr. F. CHR. BAUR,

ORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN TÜBINGEN,

UND

Dr. E. ZELLER,

AUSSERORDENTL. PROFESSOR DER THEOLOGIE IN BERN.

SIEBENTER BAND.

JAHRGANG 1848.

TÜBINGEN,

VERLAG VON LUDWIG FRIEDRICH FUES.

1848.

Inhalt des siebenten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

I.

Nachwort zur Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche.

Von

Dr. Alex. Schweizer.

Nachdem die vom Einsender bearbeitete Dogmatik der reformirten Kirche in den meisten theologischen Zeitschriften nicht blos beurtheilt worden ist, sondern zugleich sehr beachtenswerthe Erörterungen über den eigenthümlichen Charakter des reformirten Lehrbegriffs hervorgerufen hat: ist es an der Zeit, dass auch der Verfasser, diese Urtheile und Erörterungen benutzend, sich über den Stand der Sache ausspreche; hat man es doch fast übel vermerkt, dass nicht dem zweiten Band schon eine Vorrede beigegeben wurde, in welcher die Urtheile über den ersten zu berücksichtigen gewesen wären [1]). In der That handelt es sich hier nicht um die gewöhnlichen Verhältnisse eines Buches zu seinen Recensenten, sondern um Fragen, welche, auch abgesehen von der Arbeit des Verfassers, betreffend den Charakter und die Eigenthümlichkeiten des reformirten Lehrsystems nunmehr umfassender und schärfer, als es früher nicht der Fall war, gestellt und erörtert werden. An diesen Erörterungen bleibt aber die sie veranlassende Dogmatik des Verfassers in so fern betheiligt, als beim Mangel an anderen ähnlichen Werken dieses einzig vorhandene, wie Schneckenburger vorhersagt, „nothwendig von jetzt an der Ausgangspunkt jeder diessfallsigen Discussion werden muss" [2]). Steht

1) Allg. (Hallische) Literatur-Zeitung 1847. Juli. S. 145.
2) Theol. Studien und Kritiken 1847. 4tes Heft. S. 953.

also dem Verfasser bevor, vielleicht mehr als ihm lieb ist, in die Verhandlungen über reformirte Dogmatik hineingezogen zu bleiben, so kann er wenigstens das erste Stadium dieser Discussion nicht ablaufen lassen, ohne noch das Seinige beizutragen zur richtigen Anbahnung weiterer Verhandlungen, und gerne entspricht er der freundlichen Aufforderung von BAUR, in demselben Journal sich zu äussern, in welchem dieser eine nachdrückliche Polemik eröffnet und über die wichtigsten Punkte mehr oder weniger abweichende Ansichten niedergelegt hat [1]). Da es aber unmöglich ist, BAUR's Abhandlung zu beantworten, ohne auch SCHNECKENBURGER's so sehr auf die entgegengesetzte Seite tretende Recension mit zu berücksichtigen: so wird, was der Verfasser zu sagen hat, der Sache selbst am förderlichsten sein, wenn er überhaupt alle ihm bekannt gewordenen Urtheile und Verhandlungen in's Auge fasst, und in einem Nachwort zu seiner Dogmatik diejenigen Punkte bespricht, von welchen aus der Charakter und die Eigenthümlichkeit des reformirten Systems am meisten verständlich gemacht, und was er für die Erkenntniss desselben zu thun bezweckt hat, in's rechte Licht gestellt werden kann.

Wie unsicher die Erkenntniss dieses Gegenstandes noch sei, wie wenig die Discussion schon zum Abschlusse reif geworden, ergiebt sich aus den so ganz ungleichen Urtheilen, namentlich aus dem entschiedensten Gegensatz, in welchen diessfalls Männer, wie BAUR und SCHNECKENBURGER, gegen einander zu stehen kommen, so dass der Verfasser fast überall da, wo der eine von diesen ihn angreift, den andern als Vertheidiger auf seiner Seite sieht. Dass die der Union widerstrebende Parthei lutherischer Theologen eine Arbeit loben und willkomm heissen würde, welche bemüht ist, die reformirte Eigenthümlichkeit scharf und umfassend gerade im Unterschiede zur lutherischen hervorzuheben: konnte schon in der Vorrede vorausgesagt werden; man wird sich solchen nun wirklich ausgesprochenen Lobes [2]) um so weniger freuen, da diese Erzlutheraner aus der wirklichen Verschiedenheit beider protestantischen Systeme die Verwerflichkeit der Union herausfolgern; als ob nicht eben was auf Einem Grunde stehend

1) Theol. Jahrbücher von BAUR und ZELLER 1847. 3tes Heft S. 309 f.

2) RUDELBACH's und GUERICKE's Zeitschrift für lutherische Theologie 1845.

wirklich verschieden ist, der Union bedürftig wäre, sobald sich auf jeder Seite eine Einseitigkeit kund giebt, welche durch die gegenüber liegende ergänzt werden will. Erfreulicher ist eine offenbar von reformirtem Boden aus urtheilende Stimme, welche die reformirte Eigenthümlichkeit, wie sie dargestellt wurde, wieder erkennt und eben darum das Bedürfniss nach Union zu würdigen weiss [1]).

Lässt sich aus einem Urtheil, welches nicht der wissenschaftlichen Erkenntniss, sondern den stabil-lutherischen Interessen dient, kein theologischer Gewinn ableiten, so hat hingegen der rationalistische Standpunkt, von einem kundigen Manne vertreten [2]), zwar durchaus den rationalistischen Interessen gemäss sein Urtheil gestaltet, dennoch aber theils vermöge dogmatischer Erudition, theils weil die Interessen des Rationalismus doch immer wissenschaftlicher Natur sind, und schon darum wieder billigere Beachtung finden, als es eine Zeit lang gegen die Mode war, die Erkenntniss der reformirten Dogmatik direkt und indirekt gefördert. Endlich ist auch von so zu sagen konservativ und doch modern evangelischer Seite her wenigstens Ein ausführlicheres Urtheil abgegeben worden [3]); ohne Zweifel stehen aber von dort her weit heftigere Protestationen wider alles, was der Verfasser als Fortbildung älterer Lehrformen angedeutet hat, zu erwarten [4]).

Es ist eine bekannte Sache, dass Urtheile, im Dienste von Partheiinteressen gefällt, nur mit Vorsicht benutzt werden können; daher der Verfasser die Discussion am besten damit zu eröffnen glaubt, dass er seine Ansicht über den Standpunkt der Recensenten rund ausgesprochen vorherschickt.

Unbedingter förderlich sind Urtheile und Erörterungen, welche kein anderes Interesse kennen, als die Ausmittelung der objektiven Wahrheit. Wenn von einer Recension dieses Charakters bedauert werden muss, dass sie sich mit blosser Anzeige und Anregung einiger

---

1) Leipziger Repertorium 1844. Heft 49. S. 385 f. und 1847. Heft 4.

2) Allgem. (Hallische) Literatur-Zeitung 1845. Nr. 221, 222, fortgesetzt 1847. Nr. 163, 164.

3) Distelbarth in Reuters theol. Repertorium 1846. S. 104 f.

4) Aus der Recension im Leipziger Repertorium sehe ich, dass Herr Thiersch diese Rolle übernommen hat in einem Werke, welches ich noch nicht kenne.

Bedenken begnügt hat [1]: so sind Baur und Schneckenburger auf desto einlässlichere Weise in die wichtigeren Hauptfragen so eingetreten, dass der Verfasser mit diesen Männern vorzüglich zu verhandeln hat.

Was zuerst die architektonische Methode für die Darstellung des dogmatischen Systems der Reformirten betrifft, so kann jeder Tadel nur über das persönliche Thun des Verfassers hier übergangen werden; wichtig sind aber diejenigen Ausstellungen, welche die Besorgniss kund geben, dass durch die gewählte Methode der reinen Darlegung des dagewesenen reformirten Lehrbegriffs Eintrag geschehen sei.

Nicht undeutlich ist die Besorgniss ausgesprochen worden, dass die Combination der (wenn man der Kürze wegen diese Terminologie gestatten will) scholastischen Methode, welche *theologia naturalis et revelata* zu unterscheiden pflegte, mit der föderalen, welche das vom *foedus naturae et operum* unterschiedene *foedus gratiae* in den drei Oekonomieen *ante legem, sub lege et post legem* abhandelte, keine der dagewesenen Methoden zur Darstellung kommen lasse. Aber was hätte denn eigentlich geschehen sollen? Beide Methoden sind neben einander da gewesen, bisweilen auch gewissermassen in einander; wer nun heut zu Tage eine Gesammtdarstellung reformirter Dogmatik geben will, welche, wie sich von selbst versteht, durch eine Geschichte der reformirten Dogmatik ergänzt werden muss, kann doch unmöglich denselben Stoff zuerst in der einen, alsdann in der andern Methode vorführen; ebenso wenig kann er nur die eine befolgen. Was bleibt also übrig, als eine Methode zu suchen, bei welcher beide dagewesenen klar und bestimmt aufgezeigt werden, so dass durchaus jeder Leser über den Sachverhalt sich orientiren kann. Schneckenburger wünscht freilich, dass keine von beiden Methoden, noch eine Combination beider, sondern die freiere Lokal-Methode gewählt worden wäre; aber welche denn eigentlich, da auch dieses blosse Aneinanderreihen der verschiedenen Lehrstücke sehr verschiedenartig dagewesen ist [2]? Sollte man denn wirklich,

---

1) Rettberg in den Göttingischen gelehrten Anzeigen vom 12. April 1845.
2) Muscul. loci comm. Praefat.: *Quod ordinem locorum concernit, alii alio sunt usi. — Nostrum institutum est libere incedere......*

was an methodischem Organismus schon erreicht war, wieder fallen lassen und die unorganische Methode hervorheben? Der Verfasser erachtet es weit angemessener, dass die vorhanden gewesene Organisation des Stoffs sorgfältig aufgezeigt und weiter entwickelt werde; aber freilich, da diese in zwiefacher Form sich versucht hat, so frägt es sich, ob eine Combinirung beider wirklich erreichbar sei. Kein Kundiger wird auf den Einfall gerathen, die coccejanisch-ausgebildete, föderalistische Methode [1]) mit der scholastischen zu verknüpfen; das indess scheinen Einige, durch die Terminologie verleitet, als geschehen vorauszusetzen. Wer aber, sei es das kleine Werklein des Coccejus, sei es gar ein ausführlicheres aus dessen Schule auch nur im Index anzusehen die Mühe nimmt, wird sofort erkennen, dass diese Methode vom Verfasser gar nicht aufgenommen worden ist. Die Coccejanische Schule des Föderalismus war ja nur eine vorübergehende Erscheinung, so dass zwar die allgemeineren Föderalideen, gar nicht aber deren coccejanische Gestaltung und Ausführungsart, als eine beharrlich dagewesene Richtung mit der ebenso beharrlich vorgekommenen scholastischen Methode zu combiniren war. Diese allgemeinen Föderalideen sind es, welche schon seit Calvin, vor wie nach Coccejus, immer als dogmatische Grundideen und zwar als Eintheilungsprincipien sich geltend gemacht haben, sei es nun des ganzen Stoffes, sei es mehrerer Lehrstücke. Oder wie liesse sich von christlicher Dogmatik des reformirten Typus sprechen, ohne dass sofort die Grundanschauungen vorkämen von einem, dem *foedus naturae et operum* entgegengesetzten, *foedus gratiae,* welches drei Stufen durchlaufen habe, die *oeconomia ante legem, sub lege* und *post legem?* Einfach diese Grundanschauungen, nicht aber den coccejanischen Föderalismus, hat der Verfasser als Methode oder Eintheilungsschema seiner Dogmatik zum Grunde gelegt, sicher dass gegen dieses Verfahren Niemand etwas einwenden kann. Dass jenes *foedus naturae et operum,* d. h. die blosse Religion des Rechtes und der Gesetzesherrschaft, bei welcher das zu suchende Heil durch's Gesetz und dessen völlige Erfüllung verdient werden soll, gar nicht als Bestandtheil der christlichen Dogmatik selbst, sondern nur als der von diesen voraus-

1) Wie man rational und rationalistisch unterscheidet, so lässt sich die föderale und die föderalistische Methode unterscheiden.

gesetzte Hintergrund aufzuzeigen ist, versteht sich von selbst. Das eigentliche *corpus doctrinae christianae* ist immer nur das *foedus gratiae* oder die *ecclesia dei*, die Religion aufgefasst als Verhältniss des erlösenden Gottes zur sündigen Menschheit, wo alles Heil auf die Gnade und das vertrauende Glauben an die Gnade gebaut wird. Dieses *foedus gratiae* erscheint zuerst auf den Vorstufen der *oeconomia ante legem* und *sub lege*, welche sich als der kürzere, eröffnende Theil christlicher Dogmatik verhalten zur Vollendungsstufe der *oeconomia post legem, sive evangelica.* Aber wenn man mit dieser föderalen (nicht coccejanischen) Methode einverstanden ist, so fragt sich nun eben, ob die andere Methode, welche statt der Föderalidee vielmehr den Unterschied der *theologia naturalis et revelata* als Eintheilungsprincip gebraucht hat, und kurzweg die scholastische heissen mag, mit jener sich vereinigen lasse, oder ob der Verfasser, indem er dieses versucht hat, die richtige Auffassung des Lehrsystems verwirre und erschwere. Keine Frage, die Unterscheidung einer Rechtsreligion und einer Gnadenreligion, *foedus operum* und *foedus gratiae,* ist nicht geradezu einerlei mit der Unterscheidung natürlicher und geoffenbarter Religion; der Verfasser hat aber auch eine solche Identität beider nicht aufgestellt. Nicht das *foedus naturae* ist als synonym neben *theologia naturalis* gestellt worden, sondern die beiden Vorökonomieen der Gnadenreligion sind mit der *theologia naturalis* zusammengestellt worden, welche, an sich zum *foedus naturae et operum* ausarten kann, aber auch gesund bleibend in's *foedus gratiae* führt, daher sie in letzterer Weise aufzuführen ist. Dieses Verfahren ist nun zu vertheidigen als ein durchaus unschädliches, ja der ächten Darstellung des Lehrsystems geradezu förderliches. Unschädlich, denn auch ein Leser, welcher keinerlei Kenntniss vom reformirten System schon mitbrächte, kann aus der gegebenen Darstellung desselben sich vollständig orientiren über die dagewesenen beiden Hauptmethoden; und wenn wir nicht irren, sind einige Recensenten gerade selbst in der Lage, hiefür als Beweis zu dienen. Wenn bemerkt wird [1], „dass eine innere Vermittlung von Vernunft und Offenbarung, wie sie vorausgesetzt sei, wenn man jene beiden Methoden combinire, im reformirten System durchaus nicht wirklich er-

1) Baur S. 342 f.

reicht worden sei": so hat der Verfasser selbst das Gleiche schon gesagt, aber dabei hervorheben müssen, wie man diese innere Vermittlung wenigstens gesucht, angedeutet und angebahnt habe. Eine befriedigendere Vermittlung, sagt er, habe man erst Schleiermacher zu verdanken, welcher das blos äussere Nebeneinanderstellen von *theologia naturalis et revelata,* wie schon vor ihm Einige versuchten, dahin gefördert hat, dass diejenigen Aussagen des christlichen Bewusstseins, welche schon vor erwachtem Gegensatz der Sünde und Gnade erreicht werden können, unterschieden werden von den Aussagen, welche durch diesen Gegensatz bedingt sind. Diese Unterscheidung ist wesentlich das, was sowohl die föderale als die scholastische Methode gesucht hat, und was vor Herausbildung des bestimmten Unterschiedes beider Methoden, im Grunde schon bei Zwingli und Calvin, noch in unmittelbarer Einheit dargeboten wurde. Man hat innerhalb der christlichen Dogmatik nicht das Interesse gehabt, eine der Offenbarung schlechthin und ausschliesslich nur entgegengesetzte Natur- oder Vernunft-Religion mit aufzunehmen [1]); wenn also der erste Theil der Dogmatik *theologia naturalis* hiess, so meinte man doch solche Lehren hier aufzustellen, welche, obwohl auch ohne Offenbarung erreichbar, doch von der Offenbarung bestätigt und erst in's rechte Licht gesetzt werden, *articuli mixti;* nur darum können diese Lehren mit den eigentlich geoffenbarten Ein *corpus doctrinae christianae* bilden. Kurz man suchte, genau gesehen, blos die positiven, eigenthümlich christlichen Centraldogmen, die *articuli puri* oder *simplices,* von den allgemeineren Religionsideen, welche auch ausser dem Christenthum vorkommen, aber im Christenthum ebenfalls nicht wegfallen und erst den rechten Halt finden, zu unterscheiden. Worauf ruht nun diese Unterscheidung, als eben einfach auf der Frage, ob ein Lehrsatz schon durch das christliche Erlösungsbewusstsein bestimmt sei, oder aber auch da gefunden werde, wo dieses specifisch christliche Bewusstsein nicht wesentlich mitwirkt. In der christlichen Dogmatik kann dieser Unterschied nur

---

1) Braun doctrinae foederum. Ed. 2. 1692. Praef.: *Nec est, quod dicas, theologiam naturalem seorsum tractari posse, ut ita revelatae non immisceatur. Hoc fieri posse fateor, sed et contrarium factum esse scio.*

ein beziehungsweiser sein, denn wie baue sie auf Lehren, welche rein negativ oder schlechthin indifferent zum christlichen Bewusstsein sich verhielten? Mochte man also *theologia naturalis* und *revelata* formell nur äusserlich und mechanisch neben einander aufführen, so war doch eine Zusammengehörigkeit beider in Ein *corpus doctrinae* gemeint, so dass SCHLEIERMACHER, weit entfernt, Ungewolltes und nie Gesuchtes einzuschwärzen, nun gefunden hat, was man immer suchte. Da nun der Verfasser das dagewesene ungenügende Nebeneinanderstellen beider Theologieen klar und offen gezeigt hat: wie kann er denn das alte System verwirren, wenn er es an einer offen und rund als fortbildende Correktur gegebenen Methode zur Darstellung bringt? Die Philosophie, auch die Apologetik mögen viel weiter greifende Begriffe mit dem Gegensatz von Vernunfterkenntniss und Offenbarung verbinden; eine Dogmatik aber, welche sich im ersten Theil als natürliche, im zweiten als geoffenbarte darstellt, muss, weil beide Ein *corpus* bilden sollen, eine höhere Einheit dieser beiden Begriffe voraussetzen. Sehr bestimmt hat Zwingli diese Aufhebung des Gegensatzes angebahnt, wenn er alle Vernunftwahrheit als von Gott geoffenbart und eingeflösst darstellt, indem er Wahrheiten, welche Seneca, Cicero, Socrates aussprechen, so gewiss sie Wahrheiten sind, aus dem göttlichen Geiste ableitet, weil alle Wahrheit von Gott sei. Nehmen wir hinzu, dass der eigentlich christliche Offenbarungsbegriff nicht jener abstrakte bleibt, wie er sich der Vernunft gegenüber bestimmt, sondern unstreitig die concrete Gnaden- und Erlösungs-Offenbarung sein will, da auch die ausserordentlichsten göttlichen Manifestationen, betreffend das Gesetz und die Pflichten der Gesetzesbefolgung, wesentlich nicht über das in Vernunft und Gewissen zu Findende hinausgehen, während hingegen die Ankündigung der erlösenden Gnade als Kern und Wesen dessen gilt, was über dem blossen Gewisssen liegend geoffenbart ist: so hat von diesem concreten Offenbarungsbegriff aus betrachtet die blosse Rechtsreligion, *foedus naturae et operum,* nicht die Stellung einer geoffenbarten, sondern einer natürlichen Religion. Es liegt also in jenem unsichern, d. h. zwiefach bestimmbaren Offenbarungsbegriff, dass man ihm theils eine natürlich rationale Theologie, theils aber die Rechtsreligion des *foedus operum* gegenüberstellen kann. Dem abstrakten Offenbarungsbegriff, *theologia revelata,* wird die *theologia naturalis* bestim-

mend gegenübertreten, dem concreten Offenbarungsbegriff aber das *foedus naturae et operum;* mit andern Worten, dort begegnet uns der Gegensatz von Offenbarung und Vernunft, hier der Gegensatz von Gnade und Natur; denn je nachdem man den Offenbarungsbegriff abstrakt nimmt oder concret, wird er mit der natürlichen Vernunfterkenntniss, oder mit der, des Gnaden- und Erlösungsbegriffes ermangelnden, Naturreligion gegensätzlich verglichen. Somit ist der Gegensatz von natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntniss mit dem Gegensatz von Natur und Gnade allerdings nicht einerlei, aber doch sehr verwandt, und darum combinirbar mit Vorbehalt der Differenz, welche doch nur von untergeordneter Bedeutung ist. Diese Combination ist übrigens keine Neuerung des Verfassers, nur wenn er sie in der, von Baur hier allein berücksichtigten, Einleitung noch nicht so befriedigend zu vollziehen wusste, wie es ihm selbst Bedürfniss war, so hat er in der Dogmatik selbst §. 64 das Fehlende nachgebracht und gezeigt, wie schon Alsted rund ausspreche: *foedus naturae dicitur etiam foedus religionis naturalis.* Und doch soll diese Combination (auch Braun sucht sie zu vollziehen) „sich erklären aus dem die ganze Darstellung verwirrenden Streben, die reformirte Lehre von den beiden *foedera* in die Schleiermacher'sche Unterscheidung des allgemeinen, und des durch den Gegensatz (von Sünde und Gnade) bestimmten religiösen Bewusstseins hinüber zu spielen“ [1]. Schon Calvin, wenn er handelt: *1) de deo creatore, 2) de deo salvatore,* welch letztere Erkenntniss erst den in Sünden todten Menschen lebendig und selig machen könne, hat ja auch den ersten Abschnitt sich mit als *foedus naturae et operum* gedacht, wo der Mensch *jure creationis* Befolgung des Gesetzes leisten muss, um selig zu werden, und hat doch zugleich dasjenige dort gelehrt, was man als *theologia naturalis* auffasste. Nur (und diess ist die Hauptsache) darf nicht vergessen werden, dass während *foedus naturae et operum* durchaus blos die gegensätzliche Voraussetzung des *foedus gratiae* ist, hingegen die *theologia naturalis* sowohl gegensätzlich zur *theologia revelata* sich verhält, als doch auch mit dieser zusammengehörig ist, je nachdem die *theologia naturalis* in den Charakter des *foedus operum*, oder des *foedus gratiae* eingeht.

---

1) Baur S. 348 Note.

So wenig nun das *foedus operum* ein integrirender Theil der christlichen Dogmatik selbst ist, ebenso wenig kann die *theologia naturalis*, sofern sie den Charakter dieses *foedus* hat, ein Theil der *doctrina christiana* selbst sein, von welcher sie nur als negative Voraussetzung aufgezeigt wird. Sofern hingegen die *theologia naturalis* in den Charakter des *foedus gratiae* eingeht, somit doch schon Ahnung der Gnade an sich hat, muss sie die Vorkapitel der Dogmatik selbst bilden, und so kommt ziemlich derselbe Stoff unter den Titel *theologia naturalis* zu stehen, welcher auch in den Vorökonomieen des *foedus gratiae* dargestellt wird. In dieser Meinung hat der Verfasser beiderlei Titel neben einander gestellt, und darum nicht versäumt, aufzuzeigen, wo die *theologia naturalis*, statt die erlösende Glaubensreligion vorbereitend einzuleiten und sich mit dieser zu verbinden, in die blosse Rechtsreligion umschlage und dann Heidenthum oder schlechtes Judenthum werde. Die Vorstellung eines *foedus*, Vertrages und Paktes, wurde nicht ausdrücklich ausgeführt, wie bei den Coccejanern hingegen üblich war; doch hat der Verfasser keineswegs, wie Schneckenburger rügt, auch die in anderer Hinsicht wichtige Vorstellung vom ewigen Vertrag zwischen Vater und Sohn für's Erlösungswerk übergangen, vielmehr sie wiederholt aufgezeigt, freilich als eine sehr menschliche Vorstellung für den Begriff einer innern Vermittlung der Gnade und der Gerechtigkeit im Wesen Gottes. — Wenn gefragt wird [1]: „Warum nimmt Schweizer gar keine Rücksicht darauf, dass nach der allgemeinen Lehre der Föderalisten und des Coccejus selbst das *foedus naturae* schon durch den Sündenfall aufgehoben wurde?" so kann bei dieser Frage wieder nur die Einleitung, nicht aber die Dogmatik selbst in's Auge gefasst sein; denn in dieser ist §. 65 sehr ausführlich dargelegt, wie, nicht etwa nur die Förderalisten, sondern überhaupt alle Dogmatiker die *abrogatio foederis operum* lehren; ferner wie auch Coccejus nicht etwa nur überhaupt diese Abrogation durch den Sündenfall kenne, sondern genauer die stufenweise Antiquirung jenes *foedus*, so dass man wohl berechtigt ist, dieses *foedus naturae et operum* als fortwährend vom *foedus gratiae* vorausgesetzte Kehrseite darzustellen, da auch jetzt noch, obwohl seit der Sünde das *foedus operum* keinem Men-

1) Baur S. 548 Note.

schen mehr Heil schaffen kann, dennoch jeder, der nicht in's *foedus gratiae* aufgenommen wird, einfach im andern *foedus* zurückbleibt, und dessen Rechtsgesetzen gemäss gerichtet wird; oder mit andern Worten, da wer den *deus salvator* nicht findet, dem *deus creator* verfallen bleibt, und zwar *jure creationis*. Der Verfasser behauptet also, dass die Verschiedenheit der föderalen und der scholastischen Methode keinen andern Grund gehabt habe, als eine gewisse Zweideutigkeit des Offenbarungsbegriffes; hatte man diesen zunächst in seiner abstrakten Bestimmtheit im Auge, so gieng man zu demselben hin durch die Vorhalle der *theologia naturalis;* hatte man ihn in seiner concreten Bestimmtheit im Auge, d. h. als die erlösende Gnadenoffenbarung: so stellte man ihm das *foedus operum* als Kehrseite gegenüber, und nahm den Weg durch die Vorökonomieen zur vollendeten Oekonomie des *foedus gratiae,* welche Vorökonomieen allerdings vermittelnde Uebergänge bilden aus dem gnadenlosen *foedus operum* zur vollen Manifestation der Gnade. Beide Methoden waren also nur einerlei Manier in verschiedener Modifikation. In der wirklichen Geschichte kommt ja das reine *foedus operum* nirgends mehr vor, überall sind doch schon Vorregungen des Hoffens auf gnädige Liebe. Wirken diese Regungen durch, obgleich die Religion noch blosse Rechtsreligion zu sein scheint, so hat eben damit doch schon eine Vorökonomie des *foedus gratiae* begonnen, und wie zwischen natürlicher Vernunfterkenntniss und geoffenbarter Erkenntniss eine Vermittlung angelegt ist, sobald man beide als Theile der christlichen Dogmatik ansieht: so ist eine Vermittlung zwischen Naturstand und Gnadenstand eingeleitet, sobald man von dort her durch Vorstufen in diesen hinübergeht; oder was wäre die Vorstufe hier anders, als ein noch im Naturstand verhüllt sich regender Gnadenstand, der sich in der *oeconomia ante legem* sogar da regen soll, wo noch nicht einmal das Gesetz vollständig hervorgetreten ist, in der *oeconomia sub lege* aber auch da, wo das ganze Glaubensverhältniss zum durchhelfenden, rettenden Gott noch *sub velo legis* verdeckt sei?

Diess waren die Gegensätze, mit welchen der Verfasser in der Dogmatik zu thun hatte, die im Leben vorkommenden; nicht aber die rein begrifflich entworfenen, welche Baur hervorhebt, wenn er sagt, Gnade und Natur seien im wahren reformirten System schlechthin und nur Gegensätze, und ebenso Vernunft und Offenbarung, daher

nicht von einer wirklich geleisteten innern Vermittlung des einen oder des andern dieser Gegensätze die Rede sein könne. Gewiss hat man in neuerer Zeit diese Begriffe weit schärfer aufgefasst, und arbeitet an einer weit innerlicheren Vermittlung derselben, als sie im reformirten System nicht vorlag; daher muss der Verfasser allerdings die I. S. 108 f. ausgesprochene Behauptung als zu weit gehend auf das Maass des in andern Stellen beschränkter Behaupteten zurückführen. Gewiss fasste man theoretisch diese Gegensätze, z. B. in den Definitionen des Offenbarungsbegriffes weit schärfer auf, als die praktisch dann ausgeführte Methode der Dogmatik es voraussetzt. Giebt doch auch Baur zu S. 344: „dass das reformirte System Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung zwar strenger als das lutherische unterscheidet, aber auch beide in ihrem Unterschied als wesentlich zusammengehörig zu begreifen sucht.“ Daraus muss eben doch folgen, dass jetziger Darstellung des Systems zukomme, in der Richtung dieses Suchens fortzuschreiten, nicht aber sie darum fallen zu lassen, weil man früher das Gesuchte doch nicht schon befriedigend gefunden. Wenn bei der von jeher vorhandenen Zweideutigkeit des Offenbarungsbegriffs, der bald mehr abstrakt gefasst der Vernunfterkenntniss gegenübergestellt mit dieser sich zu vermitteln sucht, bald mehr concret als Gnadenmanifestation gefasst, dem Naturstand gegenübergestellt, mit diesem zu vermitteln war, beide Bestimmtheiten des Begriffs vom Verfasser zum Behuf der Methode zusammengenommen wurden, so zwar, dass der Unterschied dennoch klar aufgezeigt wird: so kann dadurch doch unmöglich der dogmatische Stoff selbst alterirt worden sein. Betont wurde mit Recht der concrete Begriff, somit die Form, zwei Vorökonomieen des *foedus gratiae* vorherzuschicken, dabei aber gezeigt, wie das sonst als *theologia naturalis* Vorhergeschickte so ziemlich mit dem in den Vorökonomieen zur Sprache kommenden Lehrstoff zusammentreffe. Dieses Betonen des concreten Offenbarungsbegriffs über dem abstrakten hat ein Anderer [1]) „ein sprachliches Kunststück genannt, mit welchem nichts gewonnen sei.“ Als ob nicht durch das klare Aufzeigen einer von jeher dagewesenen Schwankung des Offenbarungsbegriffes das Verständniss der Dogmatik gefördert werden müsste. Auch wird die ganz irrige Meinung

---

1) Distelbarth a. a. O. S. 107.

aufgestellt, „dass das Unterscheiden einer *theologia naturalis* erst eine kartesianisch wolfische Anschauung gewesen sei, ein Vorbote des Deismus und Rationalismus;" als ob nicht schon Zwingli von *de religione* zu *de religione christiana* fortschreite, Calvin ähnlich von *de deo creatore* zu *de deo salvatore.* — Unbegreiflich ferner ist dieses Recensenten Missverständniss, als sei unter den Kundgebungen Gottes in der Naturwelt das Heidenthum, unter denen in der sittlichen Welt das Judenthum aufgestellt worden. Vielmehr ist das Heidenthum aufgezeigt als die auf der ersten Stufe mögliche Abirrung, das Judenthum aber in seinem Widerspruch gegen das Christenthum als die auf der zweiten Stufe vorgekommene Abirrung; denn nur insofern konnte *theologia naturalis* den Vorökonomieen des *foedus gratiae* parallel gestellt werden, als jene zu diesem führt, während sie andererseits auch in's *foedus operum* umschlagen kann. — Der Recensent meint, nach reformirter Ansicht müsse das Heidenthum mit dem *foedus naturae* zusammenfallen, weil ja alt- und neutestamentliche Religion substantiell als Eine gelte, nämlich als *foedus gratiae;* darum sei es nur eine kecke Behauptung Zwingli's, was er von selig gewordenen Heiden sage, und der Verfasser habe ganz willkürlich und partheiisch in dem sonst orthodox dargelegten System an Zwingli einen Freibrief ausgestellt, alle seine Privateinfälle einzubringen (a. a. O. S. 108. 110). Vielmehr beschränkt sich, was Zwingli rein privatim gewagt hat, auf das beispielsweise Nennen gewisser bestimmter Personen aus dem Heidenthum, welche er selig erachtet, und die Abwehr dieser Vermuthung Zwingli's von Seite späterer Dogmatiker ist ausdrücklich erwähnt und in der Kritik gebilligt worden. Dass hingegen auch Menschen, welche äusserlich betrachtet zum Heidenthum gehörten, selig geworden seien, ist eine ganz orthodox im reformirten System begründete Lehre, welche darum auch bei Spätern immer noch vorkommt. Die *ecclesia dei,* oder das *foedus gratiae,* ist ja vorhanden seit dem Sündenfall, zuerst als *oeconomia ante legem,* dann als *oeconomia sub lege,* in diesen beiden Stadien schon heilskräftig und Sünder selig machend, welche auf die göttliche Gnade gläubig bauen. Nicht als Heiden sind Socrates, Seneca u. s. w. von Zwingli selig gedacht, sondern als Angehörige einer Vorökonomie des *foedus gratiae,* so sicher selig gedacht, dass Zwingli „lieber mit ihnen, als mit dem Pabste das ewige Schick-

sal theilen will.“ Es mag sein, dass die lutherische Dogmatik, was sie von *oeconomia ante legem et sub lege* lehrt, nur für die biblisch-israelitische Vorzeit bestimmt denkt, nur als patriarchische und israelitische Kirche gelten lässt; der Recensent ist aber sehr irriger Meinung, wenn er die reformirte Lehre von den Vorökonomieen ebenso auf die biblischen Frommen beschränkt. An der *oeconomia sub lege* haben auch Heiden Theil, sofern sie wenigstens das innere Gesetz auch besassen, wie Paulus lehrt; an der *oeconomia ante legem* haben ebenfalls auch Heiden Antheil, sofern auch ihnen in dieser wie in der legalen Oekonomie Logosgnade geschenkt ward, vermöge welcher sie unter den Hüllen der Naturreligion doch auf die erlösende Gnade vertrauen lernten. Das Wesentliche an „Zwingli's kecker Behauptung“ kann der Recensent, wenn er die Orthodoxie doch lieber im XVII. Jahrhundert suchen will, bei überaus orthodoxen Dogmatikern finden, welche er schwerlich jener „partheiischen Vorliebe für den Zürcher-Reformator“ zeihen wird. Z. B. bei Momma, *de varia conditione et statu ecclesiae.* Francf. 1698, wo auf der ersten Seite des zweiten Quartbandes L. III. c. I. steht: *Ad hanc ecclesiam* (er spricht von den Vorökonomieen des *foedus gratiae,* welche auch schon erlösend selig machen) *non Israël tantum sed et gentes pertinent.* Es war also doch nicht „willkürliche Partheilichkeit für's Zwingli's kecke Privatansichten und unkirchliche Behauptungen,“ wenn der Verfasser zeigte, wie das reformirte System ganz naturgemäss in den Seligkeit bietenden Vorökonomieen auch Heiden unterzubringen wisse; und schwerlich könnte es dem Recensenten zur Freude gereichen, wenn er die ganze ausserbiblische Menschheit von allen protestantischen Systemen verdammt erklärt fände. So viel Humanität hat in den föderalen Ideen Raum gefunden, und ist von Zwingli schon vor der methodischen Ausbildung dieser Ideen sehr freudig betont worden. Aber freilich der Recensent will ja, dass „die Unterscheidung von zwei *foedera* oder Religionsarten und von drei Religionsstufen, *oeconomiae,* nur aus Schleiermacher eingeschwärzt worden sei,“ der als wahrer Tausendkünstler diese Föderalideen vollends auch in die Lehrbücher des XVI. und XVII. Jahrhunderts müsste hineingekünstelt haben, denn dort freilich sind sie schon vollkommen einheimisch und noch dazu ausgebildeter, als in Schleiermacher's Glaubenslehre.

Weiterhin stosst sich dieser Recensent an der Behandlungsweise der göttlichen Eigenschaften, indem durch dieselbe der alte Stoff nur verwirrt werde. Es wurde aber gezeigt, wie dieser Stoff niemals in einer irgend tiefer begründeten, sondern nur in sehr ungefährer Vertheilung und Methode gelehrt worden sei, so dass wenn nun eine im Organismus des ganzen Lehrsystems tiefer begründete Methode gesucht werde, jedenfalls keine irgend erheblichere Organisation zerstört werde, weil es keine solche gegeben hat. Wenn es nun ein sehr altes Verfahren ist, von göttlichen Eigenschaften zu reden, welche man schon in der *theologia naturalis* oder doch schon vor der vollendeten Gnadenoffenbarung erkennen könne, und hingegen von andern Eigenschaften, welche man erst aus der Offenbarung und Gnadenmanifestation ableite (wie ja selbst die Tugendlehre in ganz gleichem Sinne natürliche und übernatürliche oder pneumatische Tugenden unterschied) [1]): warum sollte denn der Verfasser, wenn er auf diesem alten Weg fortschreitend eine der ganzen Organisation des Systems zusagende methodische Behandlung der göttlichen Eigenschaften gewinnt, auch dieses nur von Schleiermacher erborgt haben, der übrigens die Abtheilung des Vorstuflichen in zwei Stufen nicht einmal vollzogen hat, noch das Theilungsprincip von Anfang und Fortgang anwendet? und wäre es denn ein Unglück, falls ein unmethodisch vorgefundenes Gebiet mit Hülfe Schleiermachers methodisirt wurde? Fehlerhaft wäre der Verfasser freilich verfahren, wenn er den Begriff der Allmacht ausschliesslich nur zur Schöpfung, den der Allwissenheit nur zur Vorsehung u. s. w. gestellt hätte; dieses ist aber nicht geschehen, jedenfalls sind die alten Definitionen jeder Eigenschaft getreu dargelegt und übrigens gezeigt worden, wie doch schon dort sich Ahnungen finden vom nähern Verhältniss z. B. der Allmacht zur Schöpfung, der Allwissenheit zur Vorsehung überhaupt, der Güte zum Hervor-

---

1) J. G. Artmann, Principia ethica. Turici 1753. I. pag. 4. *Lex naturae est imperfecta, quatenus in illa plurima desunt, nihil enim tradere potest de fide, de perfecta humilitate, de poenitentia salutari, de fructu ex adversitatibus capiendo, de crucis et adversitatum commodis est.* Also diess ist unter übernatürlich Geoffenbartem verstanden.

bringen sittlich vernünftiger Wesen, der Weisheit zu deren Regierung, der Heiligkeit zum Gesetzgeben, der Gerechtigkeit zum Richter Sein u. s. w. Kann durch dieses Verfahren der alte Lehrbegriff über irgend eine der göttlichen Eigenschaften denn verwirrt oder verkümmert worden sein?

Zur Methode gehören auch die Fragen, ob nichts entweder ganz weggelassen oder doch herabgedrückt worden sei, was im alten System wesentlich vorkam oder stärker betont wurde. Derselbe Recensent fragt S. 113: „wo der Beweis liege, dass es dem reformirten Lehrbegriff adäquat sei, von den Engeln nur gelegentlich Notiz zu nehmen"? Der Verfasser hat theils schon im Vorwort gesagt, wie breit namentlich im XVII. Jahrhundert dieses Lehrstück geworden sei, theils in der Dogmatik selbst es wiederholt; so wenig ist der Verdacht begründet, als habe er die dagewesene Breite und Bedeutung der Engellehre zu verderben gesucht. Weiterhin wird gewünscht, dass dogmatische Erscheinungen, welche man aus Hagenbachs Dogmengeschichte kennen lernt, wie die Richtung der Labadisten, eines Balthasar Becker, Mursina und des jüngern Stapfer erwähnt oder ausführlicher, als es geschehen ist, dargestellt worden wären. In der Einleitung hätte vielleicht noch manches erwähnt werden können, wie der Verfasser gerne gesteht, im *corpus* der Dogmatik selbst aber würde ein Eingehen auf solche besondern Nebenerscheinungen nur störend wirken, und muss der Dogmengeschichte überlassen bleiben. Auch Schneckenburgers Bemerkung [1]), dass vom „Methodismus, welcher sich gerade an der ältern, reinern englischen Literatur aufrankte und in weiten Kreisen der ihr Glaubensbewusstsein restituirenden reformirten Kirche eine Macht geworden ist", ferner „vom Streit mit den Salmuriensern über die Zurechnung", die Rede sein sollte, ist anzuerkennen; in der Einleitung hätte dieses wirklich geschehen können und sollen; der piscatorischen Controverse über den thätigen Gehorsam Christi wurde hingegen passend die Localbehandlung im betreffenden Lehrstück angewiesen; und die schroffe Buxtorfische Ansicht von der Inspiration der Vocale ist neben den mildern Ansichten beim Kapitel von der Schriftautorität aufgeführt worden. Möchte nur bald eine Ge-

1) A. a. O. S. 956. 985.

schichte der reformirten Dogmatik, — und wer könnte sie besser schreiben als SCHNECKENBURGER? — unsre Dogmatik ergänzen und, wo es irgend geschehen kann, berichtigen.

Gehen wir von den mehr methodischen Fragen zu den materiellen über. Interessant ist es, gleich zuerst nachzusehen, was von Seite des rationalistischen Standpunktes über die reformirte Dogmatik und deren Handhabung durch den Verfasser geurtheilt worden ist [1]). Wird so ziemlich alles gelobt, was dem Rationalismus willkomm sein kann, und getadelt was ihm zuwider ist, gelobt z. B. die Anerkennung einer rationalen *theologia naturalis*, getadelt der Begriff einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an das menschliche Selbstbewusstsein; gelobt, die Aufzeigung des dürftigen Gehaltes der Lehre von den drei Personen, getadelt, dass dennoch das Wesen der Trinitätsidee beibehalten wird; gelobt, dass die Erbsünde limitirt erscheint, getadelt, dass auch in ihr eine wohl begründete Idee gefunden werden will; gelobt die eingeleitete Aufhebung des Dualismus sowohl im Weltergebniss als in den Gotteslideen, getadelt der Determinismus oder das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl; gelobt die Zwinglische Lehre von selig gewordenen Heiden, getadelt, dass diese durch Logoseinwirkung selig geworden seien: so wollen wir uns bei all diesem und ähnlichem nicht aufhalten; der Recensent hat das Recht, seinen Standpunkt geltend zu machen. Zweierlei aber ist der Beachtung besonders werth, zunächst ein Beispiel, wie leicht das Interesse an einem Standpunkte die offenbarste Wahrheit übersehen kann, sodann eine dem Rationalismus immer noch anhaftende Bedenklichkeit gegen gewisse ächt rationale Ideen, ohne welche er doch gar nicht an sein Ziel gelangen kann. Der Recensent, obgleich schon oft und vom Verfasser wiederum die bestimmtesten Beweise geführt worden sind, dass Zwingli so stark und entschieden als nur immer Luther oder Calvin den Determinismus gelehrt hat, Beweise, welchen BAUR und SCHNECKENBURGER ganz unbedingt zustimmen [2]), hat dies Alles völlig ignorirt, um nun wieder in her-

---

1) Allg. (Hallische) Lit. Zeitung 1845 und 1847 a. a. O.

2) Nur EBRARD im Dogma vom Abendmahl II. S. 80 sucht dieser Anerkennung auszuweichen, vielleicht weil er nunmehr die Prädestination verlassen will und in der Bibel nicht begründet findet.

gebrachter Weise diesen fatalen Determinismus als unselige Erfindung Calvins bedauern zu können. Man lese doch nur die vor dem Landgrafen gehaltene, in den theologischen Traktat *de providentia* weiter verarbeitete Predigt Zwingli's, oder wenigstens die vom Verfasser beigebrachten Stellen, um endlich über jenes Vorurtheil weg zu kommen, welches einer dem andern abzunehmen gewohnt war [1]). Dass Zwingli mit grossem Eifer Determinist war, gehört zu den ausgemachtesten Thatsachen, über die wir kein Wort mehr verlieren und nur das Erstaunen aussprechen, wie ein kundiger Recensent immer noch den Sympathien und Antipathien so verfallen kann, dass die objektiv vorliegende Thatsache nicht gesehen wird. Noch erheblicher ist der andere Punkt, dass man im Namen des Rationalismus immer noch dem rationalen Begreifen des Religions- und Offenbarungs-Begriffes sich widersetzt. Es wird doch wahrhaftig ein rationaler Weg eingeschlagen, wenn man nachsehen will, was psychologisch denjenigen geschichtlichen Thatsachen, welche unter den Gesichtspunkt der Offenbarung gestellt wurden, zum Grunde liege. Dass es aber im religiösen Leben neben dem Erschliessen Gottes aus den Werken der Schöpfung und aus dem ethischen Gesetz noch eine andere Art giebt, wie das menschliche Selbstbewusstsein Gottes inne wird; dass somit die Aufgabe entsteht, auch diese Vorgänge psychologisch zu begreifen, muss entweder als ein rationales Beginnen anerkannt oder doch darauf angesehen werden, ob es nicht ein solches sein könne. Statt dessen pflegt man rationalistischer Seits sofort sich abzuwenden, wenn vom religiösen Abhängigkeitsgefühl oder von unmittelbarer Offenbarung die Rede ist. Wir meinen keineswegs, dass unserm Versuch nothwendig zugestimmt werden muss, aber des Eintretens und der Prüfung als eines rationalen Versuchs ist er doch würdig. Soll ein Prophet, soll vollends Christus kein anderes Innewerden Gottes gehabt haben, als nur was er aus Natur und Gewissensgesetz mittelbar erschlossen und gefolgert hätte? Soll es kein unmittelbares Innewerden Gottes im frommen Selbstbewusstsein geben, und wenn es dieses giebt, soll da nicht auch die

---

1) Auf diese Schrift ist für die Dogmatik Gewicht zu legen, theils weil sie eine der spätesten ist, theils gerade weil sie aus einer Predigt erwachsen ist.

Genialität ein Gebiet haben und in urkräftiger Fülle religiöses Leben, Anschauen und Vorstellen erzeugen, welches so wenig wie andere Genialität nur durch mittelbare Folgerung und Reflexion zu Stande kommt? Wenn der Rationalismus sich nicht aus Sprödigkeit gegen alles was mystisch aussieht, hindern lässt, sich auch nur in die angedeuteten Untersuchungen unbefangen einzulassen: so dürfte vollends die Periode ablaufen, in welcher es Mode war, über ihn vornehm zu lächeln, der doch so vieles zur Förderung der Theologie geleistet hat.

Es ist schon etwas, dass der Determinismus dem reformirten System nicht nur zugestanden, sondern auch offen anerkannt wird, jenes leidige Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit sei nur ein anderer Ausdruck für das, was auch Determinismus heisst[1]). Daraus folgt aber, was schon wieder nicht anerkannt werden will, dass der Verfasser nichts Fremdartiges aus Schleiermacher herübernimmt, wenn er dieses doch deterministische System auf das Princip der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott zurückführt. Ist doch die *dependentia* lange vor Schleiermacher als reformirte Definition der Frömmigkeit gebraucht und als eine gänzliche bestimmt worden. Somit wäre nur das schlechthinig von Schleiermacher und durch diesen von Delbrück entlehnt, ein Ausdruck, an welchem wenig gelegen ist, wenn er so grausig gebildet wäre, wie Gutzkov meint, wo er die allfällige Bildung von „gradausig“ aus „gradaus“ und „vorwärtsig“ aus „vorwärts“ zum Besten giebt. Bequem und scharf ist der Ausdruck, aber durchaus nothwendig ist er nicht. Genug, von Gott durchaus abhängig oder von Gott determinirt sein sind nicht zwar ganz, aber doch wesentlich synonyme Ausdrücke; nicht ganz, denn ins Determinirtsein spielt immer die besondere sehr menschliche Vorstellung mit hinein, dass das *decretum* und dessen *executio* aus einander trete [2]). Der wesentliche Begriff aber des

1) Allg. L. Z. 1847. S. 145 f.

2) Heideg. M. V. 3. *Improprie tamen deo decretum tribuitur, tum per metaphoram, quia sicut vir prudens ita deus omnia cum consilio decernit, tum per metonymiam effecti pro efficiente, quo per decretum, quod effectum est, ipsa causa, actus mentis et voluntatis divinae intelligitur.*

Determinismus hat immer noch gegen entstellende Missverständnisse zu kämpfen, auf welche wir hinweisen müssen.

Es wird a. a. O. 1845. S. 590, nachdem doch Abhängigkeitsgefühl und Determinirtsein als synonym zugestanden waren, behauptet, dass die lutherische Dogmatik sich ebenso gut wie die reformirte aus dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit entwickeln liesse, ja dass Luther noch weit deterministischer gelehrt habe als die Reformirten, wenn er die Vernunft für blind erkläre in geistigen Dingen. Als ob Determinirtsein und Nichtssein oder doch geistig Nichtssein zusammen fielen, als ob der Stein mehr determinirt wäre als der Mensch und der gefallene Mensch mehr als der sündlose oder erlöste oder als der Engel! Dieses sehr verbreitete Missverständniss wird freilich nicht so leicht auszurotten sein. Ist doch derselbe Recensent über dieses Missverständniss glücklich hinweggekommen, wo er dem beistimmt, was diesfalls I. S. 76 gegen Möhler gesagt wurde, und schon fällt er wieder in den Irrthum zurück. Der wahre Begriff des Determinirtseins und schlechthin von Gott Abhängens verträgt kein mehr oder minder, kein quantitatives Verschiedensein; er ist etwas, das gegen die verschiedenen kreatürlichen Wesen und Zustände sich quantitativ gleichmässig verhält, so dass, wo von höhern oder niedrigern *status* des Menschen die Rede ist, allerdings *intempestiva quaestio ingeritur de occulta praedestinatione,* wie Calvin sagt; kurz, das von Gott schlechthin abhängig und determinirtsein fällt zusammen mit dem Kreatursein, daher denn alles Kreatürliche, Steine, Pflanzen, Menschen, Engel, Teufel, Christus als Mensch, die Menschen im *status integritatis* wie *miseriae, gratiae* und *gloriae,* gleich sehr und gleich vollständig determinirt und abhängig sind, weil sie alle gleich sehr und gleich wahrhaft Kreaturen sind. In der Kreaturenwelt giebt es nach reformirter Idee, wo diese rein festgehalten wird, kein mehr und minder des Abhängigseins von Gott, weil kein mehr und minder des Kreaturseins; alle Kreaturen sind als solche in Dasein, Lebensbewegung und Handlung nur unterhalb der alles Seiende und Geschehende schlechthin setzenden und umfassenden absoluten Causalität, so dass nur innerhalb oder unterhalb dieser eine geschöpfliche Causalität möglich ist, nicht aber schlechthin ausserhalb der göttlichen und ihr gegenüber. Heideg. Med. V. 2. *Aeternum ab aeterno definitum consilium dei de*

rebus omnibus in tempore creandis, conservandis et gubernandis **decreti** *nomine venit.* 3. *Decretum dei est actus dei, quo is ab aeterno juxta liberrimam voluntatem suam immutabili consilio et proposito res extra se in tempore futuras omnes una cum earum causis, operationibus, circumstantiis et modo, quo fieri et subsistere debent, ad demonstrationem gloriae suae definivit et conclusit.* 8. *Nihil in tempore fit, nisi secundum illud, ac ne malum quidem* u. s. w. Dies genügt zu zeigen, dass allenfalls auf ein Abhängigkeitsgefühl, aber sicherlich nicht auf das schlechthinige, das lutherische System sich aufbauen liesse. Nicht quantitativ, nur **qualitativ** giebt es Unterschiede im schlechthin Abhängig- und Determinirtsein, ganz so wie es verschiedene Arten der Kreaturen giebt, mehr oder weniger entwickelte und edle; so zwar, dass Gott die höhern vermittelst der niedrigern schafft, erhält und leitet, aber darum doch gleich absolut mit unbedingtem Willen. L. c. 8. *Nulla in deo decreta conditionata — a voluntate ac determinatione libera cujuscunque creaturae suspensa; aliud enim est conditio s. medium ab eodem decreto pendens.* 9. *Facere omnia decrevit, licet non eodem modo, alia enim solus, alia cum creatura concurrente.* Sind, wie weiter dort gezeigt wird, die Engel vollkommen so schlechthin determinirt wie die Menschen, so ist es unmöglich, innerhalb der Menschenwelt quantitative Unterschiede des Determinirtseins anzunehmen und zu meinen, **Luther** lehre ein stärkeres Quantum von Determination für den gefallenen Menschen, weil er dessen Vernunft stockblind nenne. Augen, die der Mensch nicht hat, nicht zu brauchen, und Augen, die er hat, zu brauchen, ist beides gleich determinirt oder abhängig von Gott. So ist der Mensch auf jedem *status* gleich schlechthin determinirt, und der Ausdruck schlechthin ist darum sehr bequem und scharf, weil er allen Spielraum für quantitative Unterschiede, ja für den ganzen Quantitätsbegriff rundweg abschneidet. Nicht in andrem Quantum, nur in anderer Qualität ist der gefallene Mensch determinirt und schlechthin abhängig als der noch sündlose, erlöste oder glorificirte Mensch. Daher kann das reformirte System für den gefallenen Menschen ganz unbeschadet des strengsten Determinismus die Folgen des Sündenfalls milder darstellen, denn welche Folgen immer er hatte, determinirt waren sie jedenfalls, und ein Andrer

kann diese Folgen weit erheblicher schildern und doch möglicher Weise den Determinismus abschwächen. Ist die Rede von dem Unterschiede des *status integritatis* und *corruptionis*, so bleibt Calvins Satz wohl begründet: *hic intempestive quaestio ingeritur de occulta dei praedestinatione.* Welche Lebenspotenz, *status*, der Mensch habe und ob er mehr oder minder determinirt sei, sind Fragen, die im reformirten System gar nicht zusammenfallen; der Mensch ist in jedem Stand für das determinirt, was er eben ist und in dem, was er ist. —

Wie schwer es aber sei, diese Verwechslung beider Begriffe zu meiden, bezeugt auch ein anderer Recensent [1]), wenn er die Rettung der menschlichen Freiheit gegenüber der göttlichen Allwirksamkeit einzig auf dem Wege möglich erklärt, dass man mit JULIUS MÜLLER eine Selbstlimitation Gottes vorauszusetzen sich entschliesse, vermöge welcher Selbstbeschränkung Gott in gewissen Gebieten aufhöre *causa* zu sein, und das *causa*sein dem Menschen abgetreten habe. Damit ist dem reformirten System nichts geringeres zugemuthet, als sich selbst preis zu geben [2]) und auf einen, ob auch einseitig ausgebildeten, Vorzug zu verzichten, welchen es zur Union mitbringen sollte. Wohin würde man geführt, wenn man sich zur Voraussetzung einer Selbstbeschränkung Gottes entschlösse? Kann die menschliche Freiheit und Würde nur in dem Maasse möglich sein, als Gott sich selbst limitirt und in seiner Causalität vom Menschen zurückzieht: so muss die höchste Freiheit und Würde des Menschen darin gesucht werden, dass Gott endlich dem Menschen gegenüber ganz zurücktrete und sich von ihm abziehe, dass der Mensch schlechthin Causalität, selbst Gott würde. Es ist daher un-

---

1) RETTBERG Götting. gel. Anz. 12. April 1845.

2) BRAUN l. c. 517. *Libertas sensu excellentissimo soli deo competit, qui a nemine dependet, sed a quo dependent et determinantur omnia. Hoc sensu nulla creatura habet liberum arbitrium ne ipse quidem Adamus in statu integritatis, nec angeli et beati in coelis, quum omnes eorum actiones et volitiones dependeant a voluntate et operatione dei ab eoque sint determinatae. Omnes enim creaturae in omni statu sunt determinatae. Haec tamen necessitas non tollit liberum arbitrium in creaturis, cum — utut imperfectum stare possit cum libero arbitrio summe perfecto dei.*

streitig ein sehr zu schätzendes religiöses Interesse, welches dieser Auskunft gegenüber sich für den Determinismus erklärt. Da aber dasselbe religiöse Interesse auch die Sittlichkeit setzen muss, somit das überlegende, Entschlüsse fassende, willensmässige, insofern freie Thun des Menschen: so muss mit der absoluten Causalität Gottes zugleich die sittliche Natur des Menschen behauptet, somit müssen beide als vereinbar vorausgesetzt werden. Der Glaube hält an diesem Axiom fest, auch wenn die theologische Reflexion beide Postulate innerlich und wissenschaftlich einleuchtend noch nicht zu vermitteln weiss, wie schon in der Dogmatik bei der Beurtheilung des reformirten Systems ganz offen zugestanden wurde; aber in welchem andern System ist man diesfalls denn glücklicher gewesen? Freilich, da sich das gemeine Bewusstsein hier in eine Antinomie versetzt sieht, von der alles umfassenden Causalität Gottes immer wieder auf die menschliche Freiheit zurückgewiesen und umgekehrt: so hilft man sich im praktischen Leben durch Voraussetzung einer Selbstlimitation Gottes, ohne die oben aufgezeigte Consequenz weiter zu verfolgen. Dadurch geräth man aber doch in die so verbreitete deistische Schmählerung der Gottesidee, wider welchen geschwächten Glauben dann der Aberglaube als Gegengewicht auftritt, und was Gott auf der einen Seite entzogen wird, desto krasser auf andere Punkte wirft. Kann diese Auskunft nicht befriedigen, so bleibt man nothwendiger Weise bei der Annahme, dass die göttliche Causalität und die menschliche Freiheit einander, gründlich betrachtet, nicht ausschliessen, wie ja namentlich das Heilsleben immer geglaubt hat, eben nur vermöge noch höherer Einwirkung Gottes eine höhere Lebendigkeit und Freiheit zu besitzen. Dies nun hat der Verfasser die dynamische Lebensansicht genannt, welche man im reformirten System forderte, ohne ihr immer ganz treu geblieben zu sein. Der Recensent behauptet freilich: „wenn der Mensch über seine Kräfte verfügen und nicht demselben Zwang unterworfen sein soll, wie die Natur; wenn er spontan, willensmässig, aus Ueberlegung handle: so sei und bleibe es ein Widerspruch, eben dieses Handeln nun doch als göttlich determinirt anzusehen; Freiheit und Abhängigkeit liessen sich nicht zusammen setzen, als eben nur durch Selbstlimitation Gottes“. Aber dadurch würden sie ja eben nicht zusammen, sondern ausser einander gesetzt und gegen einander gestellt; auch hätte

dann jeder im Gnadenstand Lebende sich nur getäuscht, wenn er spontan, willensmässig, aus Ueberlegung, kurz aus innerster Lebendigkeit und Triebkraft seines Wesens heraus Liebe übte und doch überzeugt war, dass diese seine edelsten freien Thaten gerade vorzugsweise d. h. mittelst der geistigsten Einflüsse von Gott in ihm und durch ihn gewirkt seien; endlich, wer hat denn je geläugnet, dass der Mensch über seine Kräfte verfüge, so wahr er dieselben eben hat und so weit er sie hat [1])? Die Ansicht des Recensenten ist das, was der Verfasser die mechanische Lebensansicht genannt hat, in welche auch Reformirte nicht selten wieder zurückgesunken sind. Sie kann Abhängigkeit von Gott und menschliche Freiheit nicht zusammen setzen, sondern jede nur so weit vorhanden denken, als die andere nicht da wäre, sie kennt nur ein äusseres Sichverhalten beider gegen einander. Kann dieses dem wesentlichen Streben des Protestantismus zusagen? Nicht dass eine der andern zu weichen habe, sondern dass beide vollständig in einander bestehen können, ist die energische Voraussetzung der wieder zu sich selbst kommenden Religion; daher gleich ursprünglich alle Reformatoren dem pelagianischen Katholicismus entgegen, welcher Gottes und des Menschen Thun mechanisch einander entgegensetzte, die volle Energie der Gottesidee in gutem Glauben, dadurch des Menschen Sittlichkeit erst aus dem rechten Grunde wieder zu finden, aufgestellt haben, Luther so stark wie Zwingli und Calvin, mag auch späterhin die lutherische Dogmatik, da die menschliche Freiheit theoretisch immer nicht recht herauskommen wollte, den Determinismus gebrochen haben durch Annahme des bloss vorhersehenden Rathschlusses, welche freilich auf eine Selbstbeschränkung Gottes hinausläuft. Das reformirte System, wenn es beim vollen Determinismus geblieben ist, das Interesse an der menschlichen Sittlichkeit und Freiheit aber ebenfalls hat, ohne die innere Vermittelung beider schon bieten und das grosse Problem wissenschaftlich lösen zu können, glaubte doch an das praktisch bestehende Zusammensein beider, und muss somit sich

1) Braun l. c. 515. *Est necessitas decreti, quidquid enim fit, illud ab aeterno a deo decretum est, ut ita fieret. Haec necessitas non tollit libertatem; idem enim deus qui decrevit, ut e. g. redemtorem amemus, decrevit etiam, ut id faciamus voluntarie et liberrime, cum non possimus amare nisi libere.*

selbst dahin entwickeln, wo dieses Problem tiefer und gründlicher gelöst werden kann, als es in der verschmähten *praevisio* und göttlichen Selbstbeschränkung nicht geschehen ist. So hat das reformirte System die volle Energie der Gottesidee unbeirrt von allem Andern hervorgehoben, was der Verfasser seinen theologischen Charakter, Betonung der Theologie genannt hat, bei theoretischer Verkürzung der Anthropologie; während das lutherische frühzeitig schon die Freiheit des Menschen so zu wahren suchte, dass die Gottesidee auf bezeichnete Weise limitirt werden musste; dies hat der Verfasser ein Vorherrschen der Anthropologie genannt, bei Verkürzung der Theologie. Dort wollte man unstreitig die menschliche Sittlichkeit und sittliche Freiheit niemals hintansetzen, aber die dogmatische Arbeit leistete nicht, was man wollte; hier wollte man die Gottesidee nicht verkürzen, aber die dogmatische Arbeit war der Aufgabe nicht gewachsen. Daher ist keines von beiden Systemen fähig und berechtigt, das andere zu absorbiren; es bedarf jedes der Union, welche auch dogmatisch zu Stande kommen muss. Der Verfasser hält dafür, eine volle Würdigung der dynamischen Ansicht müsse den Boden bilden, weil nur auf diesem Boden das volle Ineinander göttlicher Wirksamkeit und menschlicher Freiheit begriffen, somit die mehr vom reformirten und die mehr vom lutherischen System betonten Interessen gleichmässig gewahrt sein können. Das mechanische Verhalten aber, ruhend auf der Vorstellung von Gott als einem für den Menschen nur Andern und Fremden kann nimmermehr dem Protestantismus zu seinem vollen Selbstverständniss, zur Einigung der in ihm liegenden Momente und Interessen, kurz zur Union verhelfen. Aber freilich führt diese Entwicklung des Protestantismus zu einer im Unterschied anzuerkennenden Einheit Gottes und des Menschen, und es ist ein schlimmes Zeichen, dass so viele protestantische Theologen zur neuern Philosophie, welche in sehr verwandter Richtung arbeitet, ein feindseliges Verhältniss einzunehmen sich auflegen, statt lieber zuzusehen, ob nicht im wahren Gang dieser Philosophie, — so sehr sie auch verwirrt, entstellt, ja geschändet werden mag durch Eindringlinge, welche um so wilder schreien, je weniger sie dort zu Hause sind, — Entwicklungen reifen, die dem Protestantismus, aus welchem sie doch auch geboren sind, — zu seinem Selbstverständniss förderlich werden.

Wie sehr die Reformirten das Interesse an der Sittlichkeit und Freiheit getheilt haben, zeigt nicht nur das Leben, sondern auch in der Theorie das energische Moralsystem. Wenn Rettberg in diesem Dringen auf das Moralische eine Inconsequenz vermuthet, „eben im Dringen auf Disciplin und äussere Unterstützungsmittel könnte sich verrathen, dass die Moral aus dem System selbst eigentlich nicht folge“: so wollen wir gerne an alles das erinnern, was in der Dogmatik über Verkürzung der Anthropologie gesagt worden ist. Wenn aber die Meinung diese sein soll, gleichwie vom menschlichen Unvermögen aus die Lutheraner schon in der Dogmatik inconsequent dem Menschen ein gewisses Vermögen Gott gegenüber eingeräumt hätten, so seien die Reformirten denn doch auch wenigstens für die Moral zu einer ähnlichen Ausbeugung aus dem System genöthigt gewesen; somit könne die Union auf dem Wege zu Stande kommen, dass die Reformirten ihre Inconsequenz für die Moral einsehend, sich entschlössen, schon in der Dogmatik inconsequent auszubeugen: so wäre diese Zumuthung im Vorhergehenden schon mit beantwortet. Leider ist das Moralsystem der Reformirten noch weit mehr als das dogmatische eine *terra incognita* geworden; es wird vermuthlich auch wieder dargelegt werden müssen, wenn alles benutzt werden soll, was die bisher nicht eben in erfreulichem Zustand befindliche Moral zu fördern vermag; haben doch Andere schon bemerkt, dass auch in diesem Felde die Reformirten nichts weniger als zurückstanden an theologischer Wissenschaft. Ohne Zweifel hat man die strenge calvinische Disciplin niemals auf eigentlich dogmatische Nothwendigkeit, sondern auf social pädagogische Gründe gebaut und auf Werthschätzung des A. T. und wenn Calvin es übertrieben zu haben scheint, so vergesse man nicht das masslose Sittenverderbniss, welches ihm die strengste Disciplin aufdrängen musste [1]). Die energische Moral ist mit ein Beweis, wie wenig man den Determinismus so verstand, dass er das menschliche Leben, Wirken und Handeln aufheben oder für gleichgültig erklären würde; ja wie die Moral bei consequentem Determinismus sogar besser gedeihen kann [2]), als bei derjenigen Ausbeugung, welche inconsequent, somit viel zu früh und

1) Was mit Recht hervorgehoben ist bei Ebrard a. a. O. S. 407.
2) Danaeus l. c. pag. 40 f.

unreif der menschlichen Freiheit zu Hülfe kommen will, mittelst einer Selbstlimitation Gottes. Die Reformirten haben auf die Moral ein grosses Gewicht gelegt, und Schneckenburger bemerkt mit Recht, dass der Pietismus Speners, welcher im Lutherthum der Moral aufzuhelfen den Beruf fühlte, mit durch Einflüsse der reformirten Kirche geweckt worden sei. Die Heiligung, das fromme Thun ist den Reformirten ein hochwichtiges Gebiet, nicht zwar für die Rechtfertigung, welche allein aus Gottes Gnade und Erwählung und durch den Glauben kommt, aber theils als beruhigendes Zeichen, dass man gerechtfertigt sei, theils als Trieb der Dankbarkeit, welche für die Gnade der Erlösung in einem möglichst Gott gefälligen Befolgen seiner Gesetze Befriedigung sucht.

Rettberg urtheilt weiterhin: „Indem der Verfasser dem Menschen Selbstverfügung über seine Kräfte zuschreibt, trete er damit schon von dem völlig consequenten Standpunkt der supralapsarischen Prädestination ab und gehe auf den infralapsarischen ein, von wo aus eine Vermittelung mit der lutherischen Ansicht wenigstens möglich werde, sofern der Eintritt des Falls, der Verlust der spirituellen Kräfte nun doch ein Ereigniss der Geschichte werde und nicht ein reiner Ausfluss des Decrets". Wieder dasselbe Missverständniss über die reformirte Lehre vom Determinismus alles bestimmenden Decrets, als könne dieses göttliche Wirken sich nur mechanisch zum Thun des Menschen verhalten, als handle der Mensch nur wo das göttliche Wirken sich limitire, oder als sei der Mensch nur wo Gott nicht ist und das Endliche nur wo das Unendliche seine Grenze hat, — denn Selbstlimitation des göttlichen Wirkens und ein, ob immerhin durch sich selbst, beschränktes, begrenztes, somit endliches Unendliche sind doch synonym. — Wird göttliche Wirksamkeit und menschliche Freiheit nur in diesem mechanischen Verhältniss vorgestellt, dann freilich verhalten sich Decret und Geschichte, Weltplan und Ausführung auch nur mechanisch, so dass man mit dem Recensenten das Geschichtesein und das Ausfluss des Decretes Sein einander nur entgegen zu setzen hätte. Nein, wenn der Verfasser beim vollen Determinismus dennoch das sittliche Leben des Menschen setzt, somit einen Gebrauch der Kräfte, eine Verfügung des Menschen über seine Kräfte: so will diese Combination von Decret und sittlichem Thun gar nicht ein Uebertritt zum Infralapsarismus sein und

hat mit diesem Standpunkte in der That nichts zu thun, da vor wie nach dem Fall dieselbe Synthese gesetzt wird. Dass das reformirte System nicht auf ein mechanisches Verhalten von göttlicher Wirksamkeit und menschlichem Thun angelegt ist, tritt hier vollends zu Tage, wo dieser Gegensatz als der von Decret und Geschichte sich bestimmt. Kein Zweifel, die Gesammtheit der göttlichen Decrete, welche ohne allen Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott [1]) ewig und unabänderlich gefasst sind, können nichts anderes sein als die Idee des Weltplanes, oder die in Gott erzeugte ideale Welt. Wie sonderbar wird es nun, wirkliche Geschichte und Ausfluss des Decrets einander so mechanisch entgegen zu setzen, dass man sich vorstellt, wirkliche Geschichte sei nur da, wo etwas nicht Ausfluss des Decretes sei, d. h. also eine Weltgeschichte gebe es nur so weit es keinen Weltplan giebt! Oder hiesse das nicht, eine wirkliche Welt gebe es nur, so weit Gott sie nicht setzt und ebenso eine wirkliche Menschengeschichte nur so weit Gott sie nicht bestimmt? Die reformirte Anschauung will auch hier das dynamische Ineinander von Decret und Geschichte; sie sagt gerade umgekehrt: wirkliche Welt ist nur, wo Gott sie setzt, wirkliche Geschichte nur, wo das Decret sie bestimmt, daher denn dieser Gegensatz immer als *decretum et ejus executio* gefasst worden ist. Was theologisch als Ausfluss des Decretes betrachtet wird, das muss anthropologisch als Geschichte betrachtet werden, so dass beides einander nicht nur nicht ausschliesst, sondern überall voraussetzt und deckt. Es ist nichts im Decret, was nicht Geschichte würde und nichts in der Geschichte, was nicht kraft des Decretes wäre; daher die Reformirten sich angelegentlichst verbeten haben, dass man der Decrete wegen die Geschichte für ein blosses Schattenspiel an der Wand, der göttlichen Wirksamkeit wegen die Welt für blossen Schein, des Determinirtseins wegen das menschliche Handeln für einen blossen Mechanismus halte. Wir leugnen gar nicht, dass so lange der Schlüssel zum Begreifen dieser dynamischen Weltansicht noch fehlte, — die irgendwie im Unterschiede anzuerkennende Identität des göttlichen

1) Heidegg. M. V. 7. *Decreta in deo — sive considerantur ut effectus immanentes dei liberi, — sive ut actus ipsius intellectus et voluntatis, non tamen mutabilis. Liberum quinetiam et necessarium non sunt duae potentiae in deo realiter distinctae.*

und menschlichen Wesens, — es sehr schwer gehalten hat, sich vor dem Herabsinken in die mechanische Ansicht zu schützen; dass dieses Sinken auf Einem Punkte wenigstens bei denjenigen Reformirten ebenfalls statt gefunden hat, welche den Infralapsarismus sich gefallen liessen, dass daher von diesem aus eine Union mit dem lutherischen System, wie es vorlag, leichter zu finden sei. Es ist aber unstreitig besser, die Auskunft des Infralapsarismus als blosse Schwäche zu begreifen, und das volle reformirte System in seiner ganzen Energie zur Union herbeizuführen, damit eine ganz unverkürzte Gottesidee mit einer ganz unverkürzten Idee von der menschlichen Freiheit innerlichst vermittelt werde; denn es mag die Ahnung dieser Ergänzung durchs Lutherthum mitgewirkt haben, wenn die Reformirten eine unvertilgbare Geneigtheit zur Union fortwährend kund gaben. So dürfte aber auch bei den Lutheranern die Geneigtheit zur Union am gründlichsten dadurch gezeitigt werden, dass man, statt dem Nothbehelf göttlichen Voraussehens und göttlicher Selbstlimitation das Wort zu reden, sich offen eingestände, wie gerade bei dieser Form das schöne Interesse an der menschlichen Freiheit nur sehr unvollkommen und nur mit Verkürzung der ebenso wichtigen Gottesidee gewahrt worden sei; denn eine Gottesidee, welche um die Wirklichkeit der Welt zu gewinnen das Unendliche einer Selbstbegrenzung unterwirft, um die menschliche Freiheit und wirkliche Geschichte zu gewinnen, ein nur sehr bedingtes Wirken Gottes zulassen kann, ist eine verkürzte Gottesidee; man muss doch Alles was ist und geschieht, nicht bloss Einiges aus Gott ableiten können. Wenn der Verfasser in der Darstellung des reformirten Systems, — gewiss nicht als dessen blosser Apologet, sondern das Bedürfniss gründlicher Union anfzeigend, — geltend machen musste, wie von diesem System aus das lutherische ungünstig beleuchtet, d. h. in seinen schwächern Seiten polemisch aufgefasst wird: so freut es ihn nicht am wenigsten, dass er ein analoges Verfahren vom lutherischen Standpunkte aus hervorgerufen hat, und zwar von Seite eines Theologen, welcher den Dingen auf den Grund zu blicken gewohnt ist, dafür aber freilich in andern Gebieten zu so fortwährender scharfer Polemik leider genöthigt wird, dass eine gewisse polemische Schärfe seiner Feder auch da nun anklebt, wo er die wohlwollendste Verständigung erwarten kann.

Wir kommen hiemit zu der schon angeführten Abhandlung von Baur. Ein Abschnitt derselben bespricht die Consequenz beider Systeme und will nachweisen, dass es mit der viel gerühmten vorzugsweisen Consequenz des reformirten nicht so viel auf sich habe, wie der Verfasser wiederholt behaupte. Wie schon gesagt, ist dieser beim Hervorheben der reformirten Consequenz nicht von rechthaberischem Selbstruhm geleitet worden, zumal diese Consequenz auch von lutherischen Theologen, wie Baumgarten-Crusius, vollständig schon anerkannt war; angelegentlich aber ist dem Festhalten an dieser Consequenz das Wort geredet worden, weil von ihr aus die gründliche Union ausgehen muss, und es darum wichtig ist, jede inconsequente Ausbeugung, die zwar schneller, aber auch leichtfertiger zur Union hinleiten will, wie die zugemuthete Selbstlimitation Gottes oder der Infralapsarismus, den man Behufs der Union zu rühmen angefangen hatte, als theologische Schwäche darzustellen. Dass von der gemeinsam protestantischen anthropologischen Grundidee, vom menschlichen Unvermögen aus das reformirte Lehrsystem vorzugsweise consequent fortschreite, hat auch Baur S. 367 nicht läugnen wollen; aber indem er die formelle, systematische Consequenz uns zugesteht, sucht er eine weit bessere dem lutherischen System zu vindiciren, und kommt uns mit einer ebenso bedeutenden als erwünschten Erörterung entgegen: „Versteht man die Consequenz eines Systems nur in einem rein formellen Sinne, so mag der Apologet des reformirten Systems nicht Unrecht haben — —; besteht aber die wahre Consequenz eines Systems darin, dass es die verschiedenen, einander oft widerstreitenden Interessen, welche bei der Durchführung des Systems in Betracht kommen, nach allen Seiten hin auf eine so viel möglich befriedigende Weise auszugleichen sucht: so wird dadurch schon die Sache unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, und das lutherische System sei nun darauf anzusehen, ob es in allen Ansprüchen auf Consequenz so sehr gegen das reformirte zurückstehe. Wenn man auch noch so sehr einverstanden sei, dass alles Gute im Menschen nur durch die Gnade gewirkt werden kann, so verhalte es sich doch mit dem Bösen ganz anders, und für das sittliche Bewusstsein sei nichts empörender als die Behauptung, dass auch das Böse nur das Werk Gottes im Menschen sei; aus dem doppelten Grunde, weil dadurch nicht blos die Schuld des Bösen ohne eigene

Schuld auf den Menschen fällt, sondern auch Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen gemacht wird." Wie aber, wenn das lutherische System diese Opposition gegen das reformirte machen soll, obgleich dieses nie zugegeben hat, dass es Gott zum unmittelbaren Urheber des Bösen mache, ist es denn wirklich, wie Baur es nachher entschieden behauptet, ein überwiegend anthropologisches Interesse, von welchem diese ausging? oder ist dieselbe nicht weit mehr aus einem theologischen Interesse entstanden, wie Schneckenburger und Rettberg behaupten? Es scheint doch das letztere; denn Gott vor Allem wollte man schützen gegen die den Reformirten zugeschriebene Lehre, dass er der Urheber auch des Bösen im Menschen sei; stände hingegen das anthropologische Interesse an der Freiheit und Würde des Menschen hier im Vordergrund, so hätte man schwerlich damit angefangen, das Vorrecht des Menschen, selbständig und frei zu sein, gerade im Thunkönnen des Bösen zu vertheidigen. Wenn daher Baur die höhere Consequenz des lutherischen Systems darin findet, dass es sich auch der menschlichen Freiheit annehme; so kann doch hiefür wenig herauskommen, wenn „das Gute im Menschen freilich nur durch die Gnade gewirkt wird," somit eben nicht von der menschlichen Freiheit ausgeht, denn auch Baur setzt hier Abhängigkeit und Freiheit einander nur entgegen; wenn somit nur das Böse es ist, was, weil nicht von Gott, darum von der menschlichen Freiheit ausgeht. Und doch lesen wir weiter: „Da auch (?) das Böse, nur sofern der Mensch frei ist, seine eigene That sein kann, und sobald die Ursache des Bösen im Menschen liegt, von einer göttlichen Ursächlichkeit desselben nicht mehr die Rede ist: so sei es mit Einem Worte der Begriff der Freiheit, in welchem die beiden Systeme auf einanderstossen; mit diesem Worte sei aber auch sogleich gesagt, welches wichtige Interesse das lutherische System gegen das reformirte zu vertreten habe; der Verfasser habe ja selbst gesagt, im ersteren werde die Theologie, im letzteren die Anthropologie verkürzt; wie reime sich denn, wenn beide etwas verkürzen, die Behauptung, das eine sei consequenter als das andere?" Nun, sehr einfach, setzt man gemeinschaftlich das menschliche Unvermögen, verkürzt man schon im Princip die Anthropologie: so ist dasjenige System consequenter, welches Gott überall die eigentliche Wirksamkeit zuschreibt. Was aber die von Baur geforderte höhere und innere Con-

sequenz betrifft, so würde eben erst für diese die Frage entstehen: wie reimt sich mit der Billigung des Satzes, dass dort die Theologie, hier die Anthropologie verkürzt werde, die Behauptung der grössern Consequenz des lutherischen Systems? Oder muss man nicht gleichmässig beifügen, das reformirte schütze die unverkümmerte Gottesidee, mit diesem Worte sei aber auch sogleich gesagt, welches wichtige Interesse es gegen das lutherische System vertrete? Die Sache ist also diese, an systematischer Consequenz ist das reformirte überlegen, an jener innern Consequenz aber, d. h. möglichst befriedigender Ausführung der verschiedenen Hauptideen des Protestantismus sind beide einander gleich, und sollen sich eben darum ergänzen und uniren. Auch scheinen die Reformirten ihr theologisches Interesse glücklicher vertreten zu haben, als die Lutheraner ihr anthropologisches für die Freiheit und Selbständigkeit des Menschen, daher denn Möhler sich anbieten zu sollen glaubte, von einer ganz andern Confession aus die menschliche Freiheit gegen beide protestantische Systeme zu wahren. Die Lutheraner sind für diese Aufgabe in der That genirt, da Luther selbst die menschliche Freiheit nicht zu wahren, sondern zu läugnen sich berufen glaubte. Baur zwar hat nur den Calvin über „schnöde Behandlung des Freiheitsbegriffs" getadelt, der Hallenser Recensent hat diesfalls, wie billig, Luther zu Calvin gestellt, aber dabei annehmen wollen, mit Zwingli verhalte es sich anders, was freilich nur eine Einbildung ist; Möhler wirft alle Reformatoren in Eine Verdammniss, vermag aber die wahre Bedeutung dieser zuerst ganz gemeinsam protestantischen Opposition gegen die schlechte menschliche Freiheit nicht zu verstehen, kann uns also, wie überhaupt der Katholicismus, nimmermehr den protestantischen Freiheitsbegriff finden helfen; denn dazu giebt es schwerlich einen andern Weg, als den des Eingehens auf die erste, urkräftig protestantische Richtung, welche im Suchen des Heils vom Endlichen, Menschlichen sich abwandte, um einzig aus Gott und der göttlichen Gnade das Heil zu gewinnen. Darum ist es nöthig, die volle Energie des Determinismus, wie sie sich im reformirten System explicirt hat, vollständig zu würdigen, und ja nicht sich etwas davon abbrechen oder abmarkten zu lassen; war sie doch ein Ausdruck der ursprünglichen Hauptrichtung des Protestantismus.

Mit dem weitern Satz: „Freiheit und Abhängigkeit vertragen

sich nicht mit einander, denn wer frei ist, bestimmt sich selbst, wer abhängig ist, wird durch das, was nicht er selbst ist, bestimmt," scheint BAUR auf RETTBERG's Seite zu treten, und die der Religion wesentliche Synthese von Abhängigkeit und Freiheit zu läugnen; es ist aber gerade BAUR, welcher in nur anderer Form die innere Vermittlung dieses Gegensatzes gründlich gefördert hat in einer S. 374 f. gegebenen Erörterung, welche hier wiederholt zu werden verdient. „Der tiefste Ausgangspunkt des ganzen Protestantismus ist ein sittlich religiöses Interesse. — Man wandte sich von der damaligen katholischen Kirche weg, weil man die Ueberzeugung gewonnen, dass die Kirche in ihrer ganzen damaligen Gestalt mit allem demjenigen, was sie als Mittel zur Seligkeit darbot, uns nichts geben könne, was die wahre Gewissheit der Seligkeit verleiht. Das Interesse der Reformation war also ein unmittelbar praktisches, das subjektivste, welches der Mensch haben kann, kurz das Seligkeitsinteresse war die bewegende Macht. Wenn in diesem Interesse die Idee des menschlichen Unvermögens, oder der schlechthinigen Abhängigkeit, zuerst aufgestellt wurde, so hatte diess den Sinn, dass der Mensch sich seiner selbst entäussere, um nur ein nacktes, von jedem Anspruch entblösstes Selbst in sich selbst zu haben. Nur von Einem konnte er nicht lassen, vom Interesse seiner Seligkeit. Daher geschieht jede Selbstentäusserung nur, damit man in dem, woran man sich entäussert, sich selbst, d. h. das, was man seinem wahren innern Wesen nach ist, um so innerlicher wieder finde. Selbstentäusserung und Verinnerlichung seiner selbst sind die beiden Momente, innerhalb welcher der Pulsschlag des protestantischen Lebens sich bewegt. Welches der beiden Systeme wird man nun als den ächtern Ausdruck des protestantischen Princips anzusehen haben, dasjenige, welches jenes ursprünglich subjektive Interesse, jenes in sich selbst zurückgehende Bewusstsein des Subjektes in seiner Reinheit zu bewahren und weiter zu entwickeln sucht, oder das, welches dasselbe so viel möglich schwächt und aufhebt?" — Je richtiger hiemit das bewegende Lebensprincip der Reformation aufgezeigt ist, desto weniger kann die Stellung beider Systeme in dieser Hinsicht richtig angegeben sein. Wir dürfen nie vergessen, dem reformirten System ein inconsequentes Abgehen vom Urprincip der Reformation, ja eine Schwächung und Aufhebung jenes subjektiven, in sich selbst zurückgehenden Bewusstseins des Subjektes zuschreiben, heisst

jedenfalls einen im höchsten Grade befremdlichen Gang der Dinge voraussetzen, um so mehr, weil gerade in dem Voraustellen einer so energischen Gottesidee, dass die menschliche Freiheit gewöhnlichen Sinnes darüber schnöde verworfen wurde, Luther selbst und zuerst auch Melanchthon vollkommen so weit gegangen sind als die Reformirten. Wenn diese Richtung eine Schwächung, ja Aufhebung des Urimpulses der Reformation wäre, so müsste man freilich die verwunderliche Erscheinung hinnehmen, dass sämmtliche Reformatoren gerade schon in der urkräftigsten Frische ihres Wirkens unglücklicher Weise vom praktischen Grundprincip der Reformation abgeirrt seien, und erst später die um die *Formula concordiae* sich sammelnden lutherischen Theologen sich des ursprünglichen Interesses wieder angenommen hätten, während die Reformirten zwar am Arminianismus auch eine Reaktion des Urprincips hätten erkennen sollen, ihn aber als Häresie abweisend, immerfort ihr verirrtes System festgehalten hätten.

Die Grunddifferenz beider Systeme ist nach Baur die, dass das reformirte System objektiv von der Gottesidee, das lutherische subjektiv vom Menschen ausgehe; daher sei das letztere die wahrhaft consequente Verarbeitung des Reformationsprincips, welches ja ein subjektives gewesen sei. Aber gegen diese unbedingte Fassung des vom Verfasser bedingt oder beschränkt aufgestellten Gegensatzes muss er die entschiedenste Verwahrung einlegen und behaupten, dass vielmehr auch das reformirte System, wenn schon vor Allem die Gottesidee in ihrer Objektivität voraustellend, dennoch nur eine andere Form sei, als die des lutherischen, für Befriedigung ganz desselben subjektiven Reformationsinteresses. Ehe wir aber diese Hauptsache selbst erledigen, kann doch schon einleuchten, wie wenig das lutherische System an jener höhern Consequenz voraus hat, welche die verschiedenen wesentlichen Ideen des Protestantismus gemeinschaftlich auszuführen weiss. Denn dass die Gottesidee so wesentlich sei als die Idee der menschlichen Freiheit, die Theologie so wichtig als nur immer die Anthropologie, und zwar gleich im frischesten Aufleben des Urprincips der Reformation, ist doch klar und unbestreitbar, wie sollte denn das anthropologisch verfahrende Lehrsystem allseitiger befriedigen, als das theologisch verfahrende, und diese Differenz ist es doch, welche Baur das Ausgehen vom subjektiven und das

Ausgehen vom objektiven Princip genannt hat. Das consequent beide Principien mit gleicher Kraft aufnehmende und durchführende, insofern consequente Lehrsystem des ganzen Protestantismus, meinen wir, sei erst noch zu suchen eben in einer gründlichen Union beider bisheriger Systeme, und werde wohl das theanthropologische oder das der Objektsubjektivität und Subjektobjektivität sein müssen. In einem solchen System dürften dann die schroffen Härten der einseitig reformirten Gotteslehre, und die nicht minder anstössigen der einseitig lutherischen Anthropologie wahrhaft aufgehoben, und das Verkürztsein der Idee des Menschen bei den Reformirten, so wie das Verkürztsein der Idee Gottes bei den Lutheranern aufhören.

Will das lutherische System dem reformirten gegenüber die Würde und Freiheit des Menschen möglichst wahren, so fällt gleich auf, wie wenig das in den Vordergrund gestellte menschliche Unvermögen ein solches Interesse kund zu geben scheint, daher denn auch Möhler bei den protestantischen Systemen die fast gleiche Unbill, welche dem Menschen angethan werde, aufdecken zu sollen glaubte. Hier ist nun aber der Ort, wo Baur, freilich nur zu Gunsten des einen Systems, der Sache auf den Grund geht, indem er zeigt, wie die Lehre vom Unvermögen des natürlichen Menschen zur Erlangung des Heils das Subjekt gerade auf sein wahres Wesen zurückführen will, indem Selbstentäusserung und zu seinem wahren Wesen Kommen Ein Begriff sei. Aber wenn wir nun uns freuen, dass mittelst dieser sehr wahren Bemerkung das lutherische System zu tieferem Selbstverständniss geführt wird: sollte man denn dortiger Seits ein Interesse haben, eine ganz analoge Selbstverständigung dem reformirten System zu verwehren? Es ist ja vollkommen dasselbe, wenn wir reformirter Seits sagen, schlechthin abhängig sein von Gott und Lebendigkeit der Kreatur sei Ein Begriff, und von der Gnade schlechthin abhängig oder bestimmt sein sei einerlei mit höherer Potenz der kreatürlichen Lebendigkeit. Ist das Eingehen in's Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von der göttlichen Gnade nicht unmittelbar im Seligkeitsinteresse des Protestantismus gegeben? und wenn die Selbstentäusserung das Kommen des Subjektes zu seinem wahren Wesen ist, nun so ist das Eingehen in's Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von Gott eben auch ein Zurückgehen auf den wahren Grund unsers Wesens, so dass das Subjekt nun erst aus seinem wahren Grund be-

lebt und aus Gott wahrhaft frei wieder geboren wird. Darum bedünkt es uns immer noch, die lutherische Selbstentäusserung, durch welche man zum rechtfertigenden Glauben kommt, somit zur innersten Lebendigkeit des Subjektes, und das Sichbegeben in schlechthiniges Abhängigsein von der Gnadenwirkung Gottes, wodurch man zum Erregt-, Bestimmt- und Lebendiggemachtwerden aus dem göttlichen Geiste kommt, sei in der That dem Wesen nach eins und dasselbe, nur dass es dort anthropologisch, hier theologisch modificirt erscheint. Wenigstens wird dieselbe Dialektik, welche den scheinbaren Widerspruch von Selbstentäusserung und Zusichselbstkommen gründlich aufzuheben tüchtig ist, auch den Reformirten zu Gut kommen, wenn sie den scheinbaren Widerspruch von schlechthin Abhängigsein und wahrhaft in Gott Freisein ebenfalls gründlich aufheben möchten. Mag in den Beziehungen des Menschen zum endlichen, bedingten, getheilten Sein der Satz gelten, dass Abhängigsein und Freisein einander ausschliessen, weil „das Freie sich selbst bestimmt, das Abhängige aber von dem bestimmt wird, was nicht es selbst ist;" in Beziehung auf Gott kann es sich nicht eben so verhalten, weil Gott eben nicht ein anderes, einzelnes, bedingtes Ding ist, das als solches unserem Subjekt ein Fremdes und Anderes wäre, weil er vielmehr mit dem alles Bedingten, Getheilten, Weltlichen, Eiteln sich entäussernden, geistigen Subjekt verwandt und irgendwie Eines ist. Unerwarteteres könnte uns nichts begegnen, als dass Baur den Widerspruch von Freiheit und Abhängigkeit hier fixiren würde, um dem vermeinten Apologeten des reformirten Systems den des lutherischen entgegenzustellen; denn der wäre doch der blosse Apologet, mit dem schlimmen Nebenbegriff des Wortes, welcher für sein System zwar den Gegensatz von Unvermögen und Freiheit aufzuheben wüsste, dem andern System aber die analoge Aufhebung des Gegensatzes von Abhängigkeit und Freiheit verwehren wollte. Dass das reformirte System die Aufhebung dieses Gegensatzes nur praktisch vorausgesetzt, nicht aber theoretisch schon überzeugend vermittelt hat [1]), ist sein

1) Beza, Confessio fidei 1560. C. 1. §. 3. *Nihil temere et sine justissimo dei decreto accidit, tametsi deus nullius omnino peccati sit autor vel particeps. Ejus enim tum potentia tum bonitas tanta est adeoque comprehendi non potest, ut tum quoque quum diabolum vel*

Mangel als System; aber wir meinen, auch das lutherische habe die Aufhebung seines Gegensatzes gerade nur in derselben Weise gehabt, praktisch als Voraussetzung, nicht aber theoretisch.

Sehen wir nun näher zu, worin die besondern Vorzüge des lutherischen Systems bestehen sollen, so wird S. 377 gesagt: „Dass der Mensch bei Allem, um was es sich zwischen ihm und Gott handelt, dabei sein muss, dass es für ihn und so viel möglich auch durch ihn sein soll, ist der Grundgedanke des Protestantismus in der lutherischen Form.“ Was hierunter verstanden wird, sehen wir S. 333 schärfer gezeigt: „Die Lehre von der Irresistibilität der Gnade sei das so wesentlich unterscheidende, dass es auffallen müsse, warum Schweizer in seiner Darstellung der Lehre von der Gnade diesen Satz eher verstecke und ignorire, als ihn ausdrücklich und mit aller Schärfe hervorgehoben habe. Denn in diesem Satz sei der innerste Geist des Systems ausgesprochen, die Tendenz nämlich, alles, was der Einen absoluten Causalität Gottes gegenüber als eigene, selbständige Macht sich geltend macht, als ein für sich seiendes Princip des Wollens und Wirkens niederzuschlagen und zu vernichten. Eine Freiheit des Willens, welche in dem Princip der Selbstbestimmung auch die Möglichkeit in sich schliessen würde, dem göttlichen Willen sich zu widersetzen, und einen von Gott nicht gewollten Erfolg zu bewirken, wäre der Tod des Systems, während dagegen das lutherische, so sehr es dem reformirten darin beistimmt, dass der menschliche Wille keine positive Kraft zum Guten habe und sich zu allem, was die Gnade in ihm wirken soll, schlechthin negativ verhalte, nichts angelegentlicher festhält, als eben diess, dass er wenigstens das Vermögen habe, ja durch seine Natur dazu getrieben werde, den Wirkungen der göttlichen Gnade zu widerstreben, und den durch sie von Gott beabsichtigten Erfolg zu vereiteln.“ Hier haben wir den scharfen Ausdruck der lutherischen Lehre vom gänzlichen Unvermögen des Menschen und das Zugeständniss, wie dürftig bei dieser Grundlehre die Rettung der menschlichen Freiheit ausgefallen sei. Diese Freiheit ist nämlich nur das Vermögen Böses zu thun und den Gnadenwirkungen

---

pravos homines adhibet in opere aliquo perficiendo, quos postea merito punit, ipse nihilominus bene justeque sanctum suum opus efficiat. Act. II. 23.

Gottes zu widerstreben, ja die göttliche Heilsabsicht zu vereiteln; ferner thut diese Freiheit hiebei nur das, wozu der Mensch durch seine Natur getrieben wird. Es ist diess eine der schwächsten Stellen im lutherischen System, an welcher gerade die von uns hervorgehobene Inconsequenz sich einschleicht; denn die Prämissen fordern doch wohl eigentlich den Schluss: kann die menschliche Freiheit, wie sie nun einmal ist, nichts als nur das Böse thun, und der göttlichen Gnade, welche uns zum Guten ziehen will, nichts als nur widerstreben und die göttliche Absicht vereiteln; kann sie das nicht blos, wenn sie will, sondern kann sie gar nichts anderes, weil durch die Natur des Menschen selbst hiezu getrieben: so scheint eben, wenn es nun doch Einige giebt, die geheilt werden, die menschliche Freiheit bei diesem Geheiltwerden gar nicht sehr zu concurriren, sondern die absolute göttliche Gnadenwahl der Reformirten nothwendig zu folgen, und jener „Grundgedanke des lutherischen Protestantismus, dass der Mensch dabei sein müsse," so sehr nur zu einer Hinterthüre in's System einzuschleichen, wie es dem Grundgedanken des Systems gar nicht begegnen sollte, wenn nicht die aller ungeschicktesten Leute dasselbe aufgebaut haben. Daher entsteht wiederum der Verdacht, es möchte gerade diese Beschränkung der Freiheit auf's Böse weit weniger ein anthropologisches Interesse verrathen, als vielmehr ein theologisches, Gott nämlich zu schützen wider die Lehre, dass er irgendwie Causalität sei auch für das Böse; denn dieses Interesse wird hier wirklich gewahrt, ob auch in sehr äusserlicher Weise, die Freiheit und Würde des Menschen aber so schlecht wie möglich. Der Verfasser glaubt darum immer noch fragen zu dürfen, ob nicht das lutherische System doch auch zuerst die schlechthin allein Heil schaffende Gnade, somit die absoluteste Gottesidee aufzustellen den Anlauf nehme, dann aber durch's Böse in Verlegenheit gesetzt, jede Causalität Gottes für's Böse läugne und in Folge hievon sich dadurch zu helfen suche, dass es für Entstehung des Guten oder des Heils doch die letzte Entscheidung beim Menschen sucht, somit die Gnade zu einer blos sich anbietenden degradirt, und die Gnadenwahl zu einer blos bedingten und voraussehenden. Während die Reformirten voraussetzen, dass sie Gottes Gnade als die schlechthin wirksame ausführend die dem Menschen zukommende kreatürliche Würde und Freiheit doch finden würden: sind die Lutheraner, den Gegensatz

mechanischer fassend, genöthigt, ob auch inconsequent, ein Minimum von gleichsam absoluter Freiheit für den Menschen zu behaupten. Denn dass doch auch jene die Freiheit des Menschen, zwar als unter der göttlichen Gnadenaktuosität umfasst, mit voraussetzen, zeigt gerade ihre allerdings hochwichtige Lehre von der *gratia irresistibilis.* Hätte der Verfasser diese Lehre verdeckt und umgangen, so würde er seine Aufgabe durchaus verfehlt haben und den schärfsten Tadel verdienen. Eher aber hätte er den entgegengesetzten Tadel erwartet, dass in seiner Dogmatik doch auch gar zu viel und oft diese Lehre hervorgehoben sei. Die *gratia efficax et irresistibilis* ist schon in der Einleitung S. 50 und so oft die Controverspunkte aufgeführt sind, hervorgehoben, scharf und bestimmt überall, wo Gott als schlechthinige Ursache des Heilslebens gelehrt, und wo gegen die blosse *praescientia, praevisio, permissio* polemisirt wird; im Lehrgebäude selbst ist diese *gratia* schon §. 73 als das schlechthin wirksame Princip alles Heilslebens aufgeführt, ja sogar voreilig, denn weiter unten musste es S. 453 berichtigt werden, ist §. 81 die *gratia,* als Eigenschaft des Vaters, nur zu sehr als die *efficax et irresistibilis* gefasst worden; endlich wo die *gratia applicatrix* ihren Ort hat (§. 96 f.), ist sie dargestellt als das schlechthin wirksame Princip für Anfang und Fortbestand des Heilslebens, als *efficax et irresistibilis.* Das Besondere des reformirten Begriffs der Gnade ist allerdings, dass sie als Aktuosität, nicht als blosse Gesinnung und Darbietung, und zwar als schlechthinige Aktuosität bestimmt wird. Aber die Differenz der Lutheraner ist gerade hier nach Einer Seite doch nur ein Schein; denn auch sie bringen das Heil noch nicht heraus mit allem, was sie von der *gratia* lehren; ist ihnen die *gratiā* nur göttliche Gesinnung und Anbietung, so bedürfen sie daneben noch einer eingreifend wirksamen, Glauben verleihenden Macht Gottes, kraft welcher Einwirkung erst der bisher nur widerstrebende Mensch die dargebotene Gnade annimmt. Nennen sie nun im engern Sinn *gratia* nur die erlösende Gesinnung Gottes und die Darbietung der Erlösung, haben aber neben dieser *gratia* noch eine ihr dienende einwirkende Aktuosität Gottes nöthig, obwohl dieses nicht recht eingestanden wird: so ist es von hier aus betrachtet doch nur eine Verschiedenheit der Begriffsmethodik und Terminologie, wenn die Reformirten beides zur Heilsentstehung nöthige und namentlich die gött-

liche Aktuosität in ihrer Wirksamkeit *gratia* nennen. Zudem ist auch ihnen die *gratia irresistibilis* nicht ein Negiren der menschlichen Widersetzlichkeit; auch sie lehren, dass der Mensch, bis ihn die Determinirung zu höherem *status* ergreift, widerstehe und nur widerstehe, daher das *irresistibilis* immer durch *invincibilis* erklärt wird; denn das freilich können sie nicht zugeben, dass der Widerstand, zu welchem der Mensch von seiner im *status corruptionis* befindlichen Natur getrieben wird, die ernstliche Absicht Gottes *totaliter et finaliter* vereiteln könne; und in dieser Art von Kräftigkeit, welche weiter reichen würde als Gott will, haben sie die Anknüpfung für eine Lehre von der menschlichen Freiheit nicht suchen mögen, sondern lieber der schlechthinigen Gnadenaktuosität vertraut und vorausgesetzt, dass in dieser aufgehoben die Freiheit des Menschen erst als die wahre herauskomme. Der Punkt ist aber mit Recht als charakteristisch hervorgehoben worden, denn hier charakterisiren sich beide Systeme; kann der Mensch hier die Absicht Gottes vereiteln, so hängt damit zusammen, dass die *gratia* nur Absicht und Gesinnung sei, dass die *praedestinatio* nur *conditionata* sei, dass sie auf *praescientia* ruhe u. s. w.; kann der Mensch die Absicht Gottes nicht vereiteln, so ergeben sich in den genannten Stücken die Abweichungen der reformirten Lehre, oder vielmehr, da man die Gnade als schlechthin Heil wirkendes Princip aufstellt, so kann der Mensch deren rathschliessliche Wirksamkeit mit allem Widerstand nicht vereiteln.

Kommen wir zur entscheidenden Hauptfrage, welches die charakteristische Grundverschiedenheit der beiden protestantischen Systeme sei, und fassen für diesen Hauptpunkt die Stimmen Aller zusammen, welche sich in Folge der vom Verfasser aufgestellten Ansicht geäussert haben: so begegnen uns nicht blos grosse Verschiedenheiten, sondern die auffallendsten Widersprüche.

Wenn zwei einander sonst entgegengesetzte Standpunkte immer noch darin übereinstimmen, dass sie die Besonderheit des reformirten Lehrbegriffs gegenüber dem lutherischen wesentlich in der Hinneigung zum Rationalismus suchen: so muss unstreitig die Sympathie und Antipathie ihnen dieses angethan haben, und wirklich will der eine damit kein geringes Lob [1]), der andere aber [2]) einen ent-

1) Allg. Literatur-Zeitung 1845. S. 582 f.

2) Reuters Repertorium S. 112 f.

scheidenden Tadel über das reformirte System aussprechen. Der Letztere urtheilt: „Die Differenzen — lassen sich am leichtesten begreifen aus der rationalistischen Färbung, welche der reformirte Lehrbegriff von Anfang an angenommen habe; diese sei bedingt gewesen durch den Unterschied, welcher in der ganzen geistigen und gemüthlichen Richtung der Impuls gebenden Männer lag, und influenzirt von der Verschiedenheit der politischen Zustände auf lutherischer und reformirter Seite." Was hier als Tadel gemeint ist, das hat der rationalistische Recensent als Lob gewendet: „Bei dem freieren Geiste, welcher der reformirten Kirche von Anfang an eigen war, und schon den Melanchthon und seine Schule mit geheimer Wahlverwandtschaft mehr zu den Reformirten hinzog, — war der Rationalismus dort von jeher einheimischer und durfte sich später nicht erst sein Terrain erobern. — Der Abendmahlsstreit habe seinen Grund gehabt nur in Luthers exegetischer Schwäche, den gelehrteren Reformirten gegenüber. Derselbe habe ihn veranlasst, die *communicatio idiomatum* mit hineinzuziehen bis zur krassesten Ubiquität des Leibes Christi [1]). Im Gedanken, dass der lutherische Typus mehr vom Gemüth, der reformirte mehr vom Verstande ausgehe, liege mehr Gehalt und Bedeutung, als der Verfasser einräume; nur sei auch dieses wiederum näher dahin zu bestimmen, dass die Reformirten überhaupt rationaler und daher auch consequenter, durchgreifender zu Werke giengen, während Luthers Anhänger, mit ihm mehr mystisch vom Glauben ausgehend und daher mit mehr unklarer Ehrfurcht das Bestehende betrachtend, noch manches stehen liessen, was nach dem Schriftprincip hätte ausgeschieden werden sollen. Auch die verschiedene Bildungsweise der Reformatoren sei sehr in Anschlag zu bringen, Luther scholastischer und dogmatischer, Zwingli philosophischer, darum rationaler, freier, entschiedener, präciser, was alles freilich auf Calvins Prädestinationslehre keine Anwendung finde." Abgesehen von der schon widerlegten Meinung, als stamme der Determinismus erst von Calvin her, sind hier die meisten Punkte, welche der Verfasser als untergeordnete Bedingungen gewürdigt hat, als die entscheidende

1) Wie buchstäblich stimmt doch diese Ansicht überein mit dem vom Verfasser im Vorwort aufgeführten Urtheil Peter Mastrichts, der sich am wenigsten als Rationalist ansieht.

Grundquelle der Besonderheit des reformirten Lehrbegriffs angesehen, namentlich das rationale Princip. Wie sollte aber diese Ansicht bestehen können, gegenüber der scharfen Polemik, welche BAUR schon wider des Verfassers bedingtere Hervorhebung des rationalen Elementes der Reformirten gerichtet hat! Da nämlich die von ULLMANN u. A. gemachte Bemerkung, das gleich Anfangs stärkere Hervortreten des Rationalen habe der reformirten Kirche später die erschütternden Kämpfe des Rationalismus erspart, auch vom Verfasser wiederholt worden ist: so hat BAUR theils die Prämisse des Satzes beschränkt und eingewendet, es sei gar nicht so wichtig gewesen mit dem Rationalen, welches die Reformirten vor den Lutheranern voraus hatten, theils die Folgerung bestritten, dass darum die erschütternden Kämpfe des Rationalismus auf reformirtem Boden nicht entstanden seien, theils endlich aus dem Lob, welches in der ganzen Bemerkung liegen sollte, einen fast vernichtenden Tadel machen wollen. „Gesetzt auch," lesen wir S. 386, „die reformirte Kirche hätte das Rationale, dessen Anerkennung die lutherische in jenem Kampfe erst sich erringen musste, von Anfang an schon gehabt, so konnte sie es doch nur in einer sehr unvollkommenen Form haben, und hätte sich darum um so mehr veranlasst sehen sollen, an einem Kampfe, der so ganz in ihrem Interesse geführt wurde, näheren Antheil zu nehmen. Dass sie diess nicht that, woraus anders ist es demnach zu erklären, als nur daraus, dass es ihr entweder an dem innern Entwicklungstrieb fehlte, sich in neue Gegensätze hineinzuwagen, oder dass sie — durch die Schranken ihres orthodoxen Systems sich gehemmt fühlte. Das eine wie das andere giebt kein sehr sprechendes Zeugniss von der Consequenz, mit welcher — das protestantische Princip sich fortgebildet haben soll, da die wahre Consequenz eines sich lebendig fortentwickelnden Princips doch nicht darin bestehen kann, dass man fort und fort auf demselben Punkte stehen bleibt. Aber freilich, wo man nicht gesäet hat, will man dennoch ernten, und wo man nicht gekämpft hat, der Ehre des Sieges sich rühmen. Die grossartige Anregung, welche SCHLEIERMACHER der neuern Dogmatik gegeben hat, soll nur aus der reformirten Richtung her sein u. s. w." — Diese starke Polemik muss einen Eindruck machen, und sicherlich nicht den, dass dem in der reformirten Kirche schon von Anfang vorhandenen Rationalen, wie Andere wollen, noch grössere Bedeutung zuge-

schrieben wird, als der Verfasser gethan hat. Aber ein ungerechteres Urtheil lässt sich doch kaum denken, als dass an allem, was der rationalistische Kampf und die Schleiermacher'sche Theologie Förderliches gebracht hat, nur die lutherische Kirche betheiligt sei; die reformirte hingegen, wenn sie sich hier auch ein grosses Verdienst zuschreibe, ernten wolle, wo sie nicht gesäet habe. Dieses Urtheil kann nicht an sich, sondern nur polemisch ernst gemeint sein, d. h. es wird gezeigt, wie dieses Urtheil folgen würde, wenn der Verfasser in seiner Darstellung recht hätte. Mit gutem Grund wird eingewendet, jenes Rationale, das von Anfang an den Reformirten stärker sich aufdrängte als den Lutheranern, erreiche doch nicht von Ferne die innere Vermittlung der Offenbarung und Vernunft so vollständig, wie man sie heut zu Tage suche. Aber ob nicht gerade die Reformirten zuerst das Rationale gesäet haben, dessen Ernten dann mehr den Lutheranern zufiel, ist noch sehr die Frage, oder wäre es historisch dann so unbegreiflich, dass da, wo das Rationale gleich Anfangs immerhin so weit aufgenommen war, als die Zeitgenossen kaum vertragen mochten, und für zwei hundert Jahre den Bedürfnissen genügte, alsdann die heftigeren Kämpfe des Rationalismus weit weniger entstanden, als da, wo man auch nicht einmal Anfänge des Rationalen zugelassen hatte und darum dessen heftige Reaktion verschuldete? Und welches System stand in dieser Hinsicht höher und hatte den freiern, weitern Blick, dasjenige, welches aus einseitiger Verehrung der Offenbarung die schon damals erwachten Ansprüche der Vernunft schroff zurückwies, den vernünftigen Menschen geradezu als Klotz und Stein darstellte, oder dasjenige, welches die damals erwachten Ansprüche der Vernunft zuliess und sorgfältig aufzeigte, wie wenig der natürliche Mensch ein Klotz sei, obwohl er die Energie für's reine Gute und eigentliche Heil nicht in sich trage [1]? Der Verfasser sagte

1) Z. B. Danaeus, Ethices christianae L. III. Genev. 1582. p. 52. *Intelligere et velle in homine post peccatum non periit, bene velle et coelestia intelligere periit. Sunt enim illa duo, intelligere dico et velle humanae naturae, quatenus a brutis differt, primae et essentiales partes et velut ipsa forma. Sed neque ipsa recte intelligendi atque bene volendi possibilitas per peccatum periit; possibilitas in nobis manet, quae tamen nullo modo in actum deduci potest, nisi quatenus a dei spiritu regeneramur* — —, ganz wie bei Schleiermacher.

daher: „Während des rationalistischen Kampfes verstummt die reformirte Dogmatik als solche, wie wenn sie, der Vernunft von je her grössere Rechte einräumend, ihn nicht erst durchzuführen hätte." Dem einen Recensenten ist dieses zu wenig, er will die Limitationen gar nicht gelten lassen und tadelt, dass der Verfasser, was er doch auch einräumen müsse, so auf Schrauben stelle. Man müsse unbedingt sprechen: „dass seit Beginn der Aufklärungsperiode die reformirte Dogmatik fast verstummte, davon lag der wahre Grund in dem durch die Wolfisch-Leibnitzische Philosophie zu immer vollerem Bewusstsein und grösserer Macht gelangten freiern Geiste der reformirten Richtung überhaupt. Während die eifrigen Lutheraner in und seit jener Periode zu Schutz und Trutz des hergebrachten Systems nur gegen den leidigen Naturalismus und Deismus als Quelle alles Unheils zu Felde zogen, sahen die Reformirten diesem Kampfe fast ganz ruhig zu, und wenn sich aus ihrer Mitte eine Stimme erhob, sprach sie zu Gunsten des Rationalismus; denn dieser war dort von je her heimischer und durfte sich nicht erst sein Terrain erobern." Das freilich ist eine einseitige Uebertreibung, die der rationalistische Standpunkt des Urtheilenden verschuldet. Sogar was der Verfasser beschränkter sagte [1]), muss Baur gegenüber, wenn nicht noch mehr beschränkt, so doch genauer erläutert werden. Wenn das reformirte System als solches bei den rationalistischen Kämpfen sich nicht betheiligt hat und seit hundert Jahren verstummt ist: so wäre beizufügen, theils dass auch das lutherische System als solches den Rationalismus nicht hervorgerungen hat, theils dass hingegen wie Theologen und Denker der lutherischen Welt, so auch der reformirten hier gearbeitet haben. Von hier aus ergiebt sich auch die Beleuchtung des bei Baur S. 387 f. Behaupteten, „dass, da die reformirte Dogmatik (gemeint war das System als solches) über den Stillstand, welchen sie seit Mitte des vorigen Jahrhunderts gemacht hat, nicht

1) Braun l. c. pag. 11. — *sanam rationem aut philosophiam maximum habere usum in theologia et veritates philosophicas esse veras. Falluntur Pontificii et Lutherani, qui statuunt, rationem habere nullum aut exiguum usum in rebus theologicis, ut suas tueantur sententias de πολυτοπίᾳ. Deus in nobis non agit nisi per rationem.* Pag. 14. *Philosophia non est ancilla theologiae, nisi dicamus eam ancillam esse et juris prudentiae et medicinae.*

hinausgekommen ist, überhaupt die ganze, in neue Formen des dogmatischen Bewusstseins eingehende Entwicklung des protestantischen Dogma in die lutherische oder deutsch-protestantische Kirche falle." Der deutsch-protestantischen wird man dieses einräumen, aber eben nur, sofern sie gar nicht mehr die lutherisch-protestantische als solche geblieben ist, sondern das reformirte nur in sich aufgenommen hat und nun der Ort ist, wo die ältern Systeme mit dem freiern Geiste der Gegenwart in lebendigem Vermittlungsprocesse begriffen sind. Um von Baur's dogmengeschichtlichen Werken zu schweigen, verweist der Verfasser auf Baumgarten-Crusius Compendium, wo nachgesehen werden kann, wie vieles von dem, was nun der Protestantismus überhaupt erntet, gesäet worden ist von reformirter Seite. Dort heisst es I. S. 371.: „Die reformirte Kirche, vornämlich in der Schweiz, Frankreich und den Niederlanden steht durch's 16. und 17. Jahrhundert wissenschaftlich der lutherischen bei weitem voran, besonders in Beziehung auf Kritik und Auslegung der heil. Schrift, auf Geschichte, historische Polemik gegen die Katholiken, und auf wissenschaftliche und erbauliche Moral trotz der Prädestinationslehre. S. 424 f. Die Hebung der Philosophie ist von dem dogmatisch zur reformirten Kirche gezählten England ausgegangen und hat eine mit der Vernunft sich vermittelnde Apologetik veranlasst. S. 437. Die neueste Zeit ist die Läuterung der Kirchenlehre durch Partheien und durch die Wissenschaft. S. 441. Unter diesen Bewegungen der deutsch-protestantischen Kirche hat das Interesse für das Bestehende abgenommen, vornämlich für die kirchliche Dogmatik, die sich nun freier ausbildet. An dieser Läuterung und Veredlung der theologischen Behandlung habe der Einfluss englischer Theologie wesentlich Theil. Im letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts (S. 451) habe von der deutsch-protestantischen Kirche aus die eigentliche Läuterung begonnen." Also der eigentliche Fortschritt beginnt zu der Zeit, wo weder das reformirte noch das lutherische System lebendig ist, wo Lutheraner und Reformirte ohne Unterschied sich zu Einer theologischen Arbeit vereinigen, wie auch die Hochschulen promiscue benutzt werden. Wenn nun wesentlich der deutsche Protestantismus die theologischen Fortschritte hervorarbeitet, wer wird dann zugestehen, dass es die Macht des lutherischen Systems sei, welches in diese Gegensätze eingehe und die reiche Entwicklung aus sich gebäre? Beide

Kirchensysteme sehen sich ja angegriffen, und die Philosophie ist's, welche dieselben nöthigt, sich mit ihr zu vermitteln. Es sind auch sonst ganz andere Gründe anzuführen für die Erscheinung, dass die deutsch-protestantische Welt jetzt theologisch die arbeitende ist. Man beachte wohl, wie gleichzeitig mit dem Verstummen der reformirten Dogmatik das Latein aufgehört hat, die theologische Sprache zu sein. Für die lutherische Kirche war dieses gleichgültig, denn sie existirt nur in Deutschland, und hat sofort an der deutschen Sprache ein überall hinreichendes Verständigungsmittel. Die reformirte Kirche aber, zerstreut in französisch, holländisch, englisch, deutsch redenden Völkern, hat, seit das Latein zurückgetreten ist, keine in allen ihren Theilen verständliche, gemeinsame Sprache mehr. Die deutsch redenden Theile haben sich vollkommen mit der deutschen Literatur identificirt; die französisch redenden Reformirten, zu wenig organisirt, gesichert und zahlreich, zu zerstreut und isolirt, als dass sie eine hinreichende protestantische Theologie in französischer Sprache zu Stande bringen könnten, müssen sich ganz mit der Praxis begnügen, und haben sehr wenig Theologie; isolirt sind auch die Holländer mit ihrer Sprache und können eine reiche Nationalliteratur nicht erzeugen. Die Engländer können sich ebenfalls nur unter sich verständigen, und sind durch ihre ganze neuere Weltstellung so sehr auf die äussere Verbreitung des protestantischen Christenthums hingewiesen, dass eine Fortbildung der Theologie unter diesen Umständen nicht eintreten kann. Diess Wegfallen Einer gemeinsamen Sprache für die zerstreute reformirte Kirche muss unabsehbare Folgen haben und sehr in Anschlag gebracht werden, damit man nicht, was hieraus erklärlich ist, dem Charakter des reformirten Systems zuschreibe, als sei es darum verstummt, weil es keine Bildungsfähigkeit in sich trage. Gewiss müssten die Theile der reformirten Welt um weit mehr auseinander gehen, als früher und gerade dadurch das Verlangen nach Union aller Protestanten fördern, wie sie von England aus wirklich erstrebt wird. In der deutschen Schweiz ist die Union mit der lutherischen Lehre faktisch vollzogen, indem ohne weiteres lutherische Theologen und Pfarrer angestellt werden.

War ein humanistisch rationaler Zug dem reformirten Lehrbegriff von Anfang an eigen, ohne dass der Grundcharakter des reformirten Systems selbst hieraus abgeleitet werden kann: so ist dieser

anderswo zu suchen und zunächst fragt sich, ob die Charakterisirung richtig sei, dass das lutherische System vorzugsweise antijudaisch sei, das reformirte aber antipaganisch. Darüber zeigen sich wiederum die verschiedensten Urtheile. Distelbarth und der Hallenser versagen ihre Zustimmung, Rettberg ist einverstanden, Baur schreibt dem Satz als einem zu unbestimmten nur vorläufigen Werth zu, Andere halten die Sache für so ausgemacht, dass J. P. Lange in öffentlicher Erklärung sich gegen den Verdacht gereinigt hat, als hätte er die Ehre der Entdeckung dieses Satzes Herrn Herzog wegnehmen wollen. Auch Schneckenburger [1]) nennt ihn „ein höchst glückliches *Apperçu,* welches so ziemlich schon als Gemeingut behandelt werde und in des Verfassers Dogmatik noch bestimmter dem Entdecker hätte abgenommen werden können, damit alle Gerechtigkeit erfüllt würde". Es ist I. S. 15 dieser Satz als ein von Herzog u. A. aufgestellter erwähnt worden als noch nicht genügender Ausdruck für das Princip der beiden Systeme; S. 16 wird er mit erneuerter Berufung auf Herzog als Paragraphsatz zur vorläufigen Charakterisirung der Systeme vollständig anerkannt, indem die charakteristische Erscheinung des reformirten Systems allerdings Antipaganismus sei, aber wie jede Erscheinung erst aus einem Princip, wie jedes Negiren erst aus einem positiven Ueberzeugungsgehalt hervorgegangen oder doch gestaltet sein müsse, welcher sich als das eigentliche Materialprincip zusammen fassen lasse.

Der Verfasser hält fest an dieser Charakterisirung, das lutherische System richtet sich gegen den Katholicismus vor Allem als gegen eine judaisirend, werkheilig ausgeartete Kirche; das reformirte System richtet sich gegen den Katholicismus vor Allem als gegen eine paganistische, Kreatur vergötternde Kirche. Gegen diesen Satz erhebt Baur [2]) die Einwendung: Es sei nicht klar einzusehen, warum der reformirte Lehrbegriff ganz besonders eine Protestation gegen den Paganismus sein sollte; denn die Scheu vor jeder Vergötterung der Kreatur sei unleugbar ein Zug des ganzen Protestantismus, gar nicht nur des reformirten". Ganz gewiss, so wie auch die Scheu vor judaisirender

1) A. a. O. S. 950.
2) A. a. O. S. 317 f.

Werkheiligkeit auch nicht bloss im lutherischen, sondern im ganzen Protestantismus lebendig ist. Dem Verfasser ist es nie eingefallen, seine Charakterisirung beider Lehrbegriffe so zu verstehen, wie Baur sie auslegt, dass nämlich, was im lutherischen vom reformirten abweiche, darum paganisire, so wenig als im reformirten was vom lutherischen abweicht darum judaisirt. Die ganze in dieser Beziehung von Baur nöthig erachtete Vertheidigung des Lutherthums ist daher unnöthig, wenigstens für den Verfasser, dessen Darstellung klar dahin geht, dass die Reformation sowohl wider Kreaturvergötterung als wider Werkheiligkeit überall protestire, dass aber dieselben katholischen Missbräuche und Ausartungen, wie sie in Wahrheit immer sowohl paganistische als judaistische sind, von den Reformirten mehr in der erstern, von den Lutheranern mehr in der letztern Form aufgefasst und bekämpft worden seien. Ausdrücklich wurde beigefügt, die Reformirten seien antipaganisch verfahren, ohne darum in Judaismus zu verirren, und die Lutheraner antijudaisch ohne darum in Paganismus zu verirren. Die Reformirten hatten ja nicht das Lutherthum, sondern den Katholicismus zu bekämpfen; und gewiss müssen beide Richtungen des Protestirens zuerst begriffen werden aus der Stellung, welche sie dem Katholicismus gegenüber einnahmen, indem erst von hier aus, da diese Stellung in zwei Modificationen sich fixirte, dann auch Abweichungen beider protestantischer Lehrbegriffe von einander sich zeigten. Wenn das reformirte System als dasjenige zu Stande kam, welches den Protestantismus formulirt, so wie er antipaganisch sich bestimmt, das lutherische als dasjenige des antijudaisch sich bestimmenden Protestantismus: so mussten sich alsbald beide Systeme als selbst wieder verschieden modificirte erkennen, und da man weniger einsah, wie man einander ergänze als wie man verschieden sei: so musste eine Polemik erwachen, die so lange zu keinem Resultate führen kann, als man jene Ergänzungsstellung nicht begreift, die Union aber dogmatisch beginnen mit dem Begreifen dieser gegenseitigen Ergänzung. Und in der That kann es kein antipaganisch entstandenes System geben im Protestantismus, das nicht auch ein antijudaisch entstandenes bejahen und in sich aufnehmen müsste und umgekehrt.

Baur, indem er die Differenz als Antipaganismus und Antijudaismus allzuwenig bestimmt und durchgreifend findet, geht von der

Voraussetzung aus, es handle sich um eine Charakterisirung der Stellung, welche sich beide Systeme direkt gegen einander gegeben hätten: „Vergötterung des Kreatürlichen sei nicht der rechte Ausdruck zur Bezeichnung der reformirten Grundrichtung, denn das, worin der lutherische Lehrbegriff eigenthümlich abweiche (d. h. nach Baur die selbstständige Stellung, welche der Kreatur gewahrt wird), sei keine Kreaturvergötterung. — Nur der katholische, nicht der lutherische Abendmahlsbegriff enthalte eine Vergötterung kreatürlicher Substanzen, der Heidelberger Catechismus werfe nur der katholischen Messe die „vermaledeite Abgötterei" vor". Das eben ist genau, was der Verfasser zu behaupten hat und hier gegen sich bemerkt findet. Baur sucht, für einmal das Verhältniss zum Katholicismus bei Seite lassend, die Verschiedenheit beider protestantischer Systeme zu begreifen rein aus ihnen selbst, und da freilich ist's unmöglich zu sagen, das reformirte sei in Bezug auf's lutherische antipaganisch, und dieses sei antijudaisch in Bezug auf's reformirte. Daher ist es begreiflich, dass Baur diese Kategorie unzutreffend findet und sie näher dahin bestimmt, dass die Reformirten ein objectives Princip in der Gottesidee, die Lutheraner ein subjectives in der Selbständigkeit der Kreatur oder in der menschlichen Freiheit hätten. Aber man muss zuerst und primitiv die Stellung beider Systeme zum Katholicismus begreifen, in welcher das eine wesentlich antipaganisch, das andere antijudaisch sich bestimmt hat; erst nachher und abgeleitet finden sich beide Systeme unter sich selbst verschieden, und nun erst lässt sich, wie der Verfasser immer noch glaubt, die Kategorie des Objectiven und Subjectiven aufstellen, ein Gegensatz, der unmöglich als der erste kann angesehen werden. Dass das reformirte System, weil wesentlich aus Protestation gegen paganischen Katholicismus entstanden und alle Vergötterung der Kreatur und kreatürlicher Dinge [1]) radical beseitigend, die schlechthin absolute Gottesidee als Princip vorausstellen muss, insofern als System von der Theologie ausgeht und die Objectivität oder Herrlichkeit Gottes vor Allem geltend macht; dass

1) Calvin (ap. Niemeyer Collectio Conff. pag. XLII.). *Haec omnia Sacramentorum attributa, i. e. sigilla, inferiore loco subsidunt, ut ne minima quidem salutis nostrae portio ab unico autore ad creaturas transferatur.*

das lutherische System, weil wesentlich aus Protestation gegen judaisirend werkheiligen Katholicismus entstanden und alles Seligkeitverdienen durch Werke radical beseitigend, den allein rechtfertigenden Glauben als Princip voranstellt, insofern von Anthropologie ausgeht und ein subjectives Princip hat: diess ist vom Verfasser dargelegt, aber nach Baur's Urtheil „zu wenig durchgreifend“, nach Schneckenburgers hingegen viel zu viel geltend gemacht worden, so dass er ganz von diesem Satze abrathen möchte. Es scheint aber der Satz vom objectiven und subjectiven Princip nothwendig richtig zu sein, wenn, was gerade dieser Recensent ein so glückliches *aperçu* nennt, das reformirte System antipaganisch ist und das lutherische antijudaisch, oder muss nicht jede streng antipaganische Protestation ihren Lehrbegriff auf die schlechthin wirksame Aktuosität Gottes gründen, und muss nicht jede antijudaische Protestation ihren Lehrbegriff auf den allein Heil bringenden Glauben gründen? In dem freilich wird Schneckenburger Recht behalten, was wider Baur's Bestimmungsweise des objectiven Princips zu sagen wäre.

Beider Argumentation ist diese. Schneckenburger folgert zu Gunsten auch des reformirten Systems: da aller Protestantismus von der Subjectivität ausgehe, so könne kein protestantisches System, auch nicht das reformirte, von einem objectiv theologischen Princip ausgegangen sein und aus einem solchen richtig begriffen werden. Baur folgert polemisch zu Ungunsten des reformirten Systems: da es von einem objectiven Princip ausgehe, aller wahre Protestantismus aber von der Subjectivität ausgegangen sein müsse, so sei eben darum das reformirte System nicht das wahrhaft consequent die Idee des Protestantismus ausführende. Der Verfasser ist keiner von beiden Argumentationen gefolgt, hat vielmehr einen andern Begriff vom objectiven Princip der Reformirten aufgestellt, als beide Recensenten im Auge haben. Ein Ablenken vom Gesammtimpuls der Reformation, vom subjectiven Seligkeitsinteresse, kann darin nicht liegen, dass man sich auf die allein Seligkeit verleihende objective Gnade wirft; sonst müssten, wie schon gezeigt, sämmtliche Reformatoren in der urkräftigsten Zeit vom Urimpuls ihres eignen Strebens wunderlicher Weise abgeirrt sein. Baur hat aber diesen Vorwurf erst dann erheben können, als er die Darstellung des Verfassers berichtigt oder vielmehr verändert hatte. Dieser sieht das Princip

des reformirten Lehrbegriffs in dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit zuerst alles Heilslebens von der göttlichen Gnade, sodann alles kreatürlichen Seins überhaupt von der Wirksamkeit Gottes, d. h. also die objective Gottesidee in ihrem subjectiven Abdruck im Menschen, oder die objective Gottesidee als Voraussetzung und Aussage des fromm bestimmten menschlichen Selbstbewusstseins, die Gottheit als die im Menschen wirkende. Baur hingegen will die objective Gottesidee rein als solche zum Princip des reformirten Systems machen, und dann freilich müsste dieses vom Urimpuls der Reformation nicht nur sondern auch aus der religiösen Dogmatik überhaupt hinausgeirrt sein in eine philosophische Ontologie. Aber wie wird denn bewiesen, dass das reformirte System von der objectiven Gottesidee in diesem Sinne ausgegangen sei? Es heisst S. 322 f. immer nur, da der Verfasser mit Recht das reformirte System als ein von der Theologie ausgehendes darstelle, somit ihm die objective Gottesidee als Princip anweise, so habe er auf unstatthafte Weise dann das Abhängigkeitsgefühl als Princip zum Grunde gelegt, denn Abhängigkeitsgefühl sei ja ein subjectives im Menschen, Princip aber müsse die objective Gottesidee sein. Es ist wahr, der Verfasser hat hervorgehoben, wie schon Leidegger sage, *quod nos a deo inchoëmus, illi a se ipsis,* wie lutherischer Seits Walch zustimme „die Reformirten seien, statt vom Leben auszugehen, zuerst für Gott und seine Rathschläge besorgt"; der Verfasser betont diesen Satz immer noch (hat ja doch schon Alsted ähnliches bemerkt), obwohl Schneckenburger nicht eben ein glückliches *apperçu* in dieser alten Bemerkung findet. Aber warum sollte man dieser Bemerkung einen andern Sinn geben als die Urheber selbst in sie gelegt haben? Schon Calvin eröffnet sein Lehrgebäude mit der Lehre, was Gott an sich sei, das interessire uns hier nicht, sondern nur was er für uns sei, daher wer den Dingen an sich nachgehe, kalten Spekulationen folge, die man alle aus der Dogmatik entfernen müsse. Zwingli hatte gerade dieses auch gesagt in der Modification zwar, dass der Mensch überhaupt nicht wissen könne, was Gott an sich selbst sei. Ein objectives Princip also in diesem Sinne, eine nicht subjectivirte Objectivität kann der reformirten so wenig als sonst einer Dogmatik zum Grunde liegen. Gesetzt auch, „erst dadurch erhielten wir einen bestimmten prinzipiellen Unterschied der

beiden Systeme, wenn das eine von der objectiven Idee Gottes als des Einen, Alles absolut bestimmenden Princips ausgehe, das andere aber seine Stellung nicht in der Idee Gottes, sondern im Bewusstsein des Subjects nimmt": was berechtigt uns, einen logisch so schönen, reinen Gegensatz zu postuliren? Oben schon hat sich ergeben, dass der Protestantismus, wenn er sich auf die allein helfende Gnade, somit auf Gott wirft, vom subjectiven Seligkeitsinteresse geleitet ist. Fügt man noch bei, dass alle Religion Beziehung des Menschen auf Gott ist, somit eine Anthropologie an sich und eine Theologie an sich in der Religionslehre gar nicht vorkommen soll; so ist es klar, von welchem Gegensatz bei Beurtheilung der protestantischen Systeme allein die Rede sein kann, und wenn der Verfasser das nicht klar genug ausdrücklich gesagt haben sollte, so unterliess er es, weil sich die Sache von selbst versteht und sonst überall vorausgesetzt wurde. In der Dogmatik kann nur der Gegensatz vorkommen, dass man innerhalb des religiösen Standpunktes d. h. des Bezogenseins Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott, entweder wesentlich die in der Frömmigkeit subjectiv angeschaute Idee Gottes ausführt, wie er den Menschen bestimmt und determinirt, oder dass man den Menschen darstellt, wie er vor Gott, durch Gott und für Gott ist. Jenes ist die Art des reformirten Systems, dieses die des lutherischen. Jenes, vor allem die volle Gottesidee explicirend, stellt die Anthropologie zurück, d. h. in die Abhängigkeit von der Theologie; dieses die volle menschliche Zuständlichkeit vor Gott explicirend verkürzt die Gottesidee; jenes geht als Lehrsystem deducirend von oben herab seinen Gang, dieses von unten herauf, wie Aeltere schon richtig bemerkt haben. Mit Baur sagt man: „das lutherische System nimmt seine Stellung im Bewusstsein des Subjects und macht das zu seinem Princip, was sich im Selbstbewusstsein des Subjects als die unmittelbarste Richtung auf Gott ausspricht"; d. h. also den Glauben; umgekehrt nimmt das reformirte System das zum Princip, was vom Subject als die allein helfende Gottheit und Gnade angeschaut wird, somit das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl enthaltene absolute Object; ein objectives Princip in Vergleich mit dem rechtfertigenden Glauben, aber durchaus ein nur im subjectiven Abhängigkeitsgefühl vorausgesetztes, daher als Causalität bestimmtes Object.

Gleich treu ist das protestantische Seligkeitsinteresse in beide Systeme aufgenommen, nur dass das lutherische wesentlich zur Ruhe kam bei der Frage, was im oder am Menschen selig mache? Glaube nicht Werke; das reformirte aber zur Frage vordringt, wer macht selig, die Kreatur oder Gott? nicht kreatürliches Sein oder Thun irgend welcher Art, sondern allein die göttliche Gnadenaktuosität, da unser Glaube selbst seinen Grund schlechthin in Gott hat. Das lutherische System verharrt darum einfacher im praktischen Leben, wenn nur das Gemüth nun befriedigt ist; das reformirte geht in theoretisches Weiterbegreifen dieser Praxis fort, und erweitert sich darum über die Sphäre des Heilslebens hinaus bis zu der allgemeinern Lehre, dass überall alles kreatürliche Sein und Leben durch die göttliche Allwirksamkeit gesetzt sei [1]). Während die Lutheraner wenig Interesse hatten, den im concreten Glauben mit liegenden abstrakten allgemeinen Begriff des Glaubens auch noch zu entwickeln, haben die Reformirten den im concret christlichen Abhängigsein schlechthin von der Gnadenaktuosität Gottes, oder vom *deus salvator*, mit enthaltenen abstraktern Begriff der Abhängigkeit aller Kreatur von Gottes Wirksamkeit überhaupt, oder vom *deus creator*, angelegentlich mit hervorgearbeitet, und im Lehrgebäude natürlich vorausgestellt. Dadurch entsteht der Schein, als werde von diesem abstraktern, allgemeinern Lehrinteresse ausgegangen, während doch in Wahrheit das konkrete Abhängigsein des Heils von der Gnade das erste war, wovon der Lehrbegriff ausgeht. Jenes ist ja auch im Lehrgebäude nur als Einleitung zu diesem vorangestellt, der Schwerpunkt aber erscheint erst wo die vollendete Oekonomie des *foedus gratiae* vom konkreten, speziell christlichen Abhängigkeitsgefühl aus aufgestellt wird.

Wie nun Baur fürs reformirte System ein rein objectives Princip fordert und darum das subjective Abhängigkeitsgefühl, somit den subjectiven Ursprung der energisch vorangestellten Gottesidee nicht zugiebt: so hat er folgerichtig geleugnet, dass Schleiermacher's Glaubenslehre wesentlich auf reformirter Seite stehe, und die Darstellung des Verfassers in einem besondern Abschnitt

1) Diess scheint der Ansicht zum Grunde zu liegen, dass das erstere mehr gemüthlich, das letztere mehr verständig sei.

S. 350 f. angegriffen. Auch über diese Frage sind die Urtheilenden verschiedener Ansicht. Rettberg, indem er nur über die in der That zu häufig wiederholte Vindication Schleiermacher's für die reformirte Richtung klagt, und Schneckenburger wenden nichts ein gegen die Sache, und das heisst hier beistimmen; rationalistischer Seits stimmt man dagegen, denn das reformirte System soll ja verständiger und rationaler sein als das Schleiermacher'sche; auch Distelbarth bestreitet fast auf allen Punkten, dass das erstere sich ins letztere fortbilden lasse. Sogar den privativen Begriff der Sünde soll der Verfasser nur von Schleiermacher hergeholt und ins reformirte System eingeschwärzt haben, vermuthlich auch in die seit mehr als hundert Jahren gedruckten Lehrbücher. Wie dem nun sei, auch hier ist die Verhandlung wesentlich mit Baur zu führen.

Die Glaubenslehre von Schleiermacher hat der damals vorgefundenen Dogmatik gegenüber Epoche gemacht nicht bloss durch den höhern Standpunkt, von welchem sie ausgeht, sondern besonders durch Wiederaufnehmen des bei Seite geschobenen oder doch von Rationalisten und Supranaturalisten abgeschwächten dogmatischen Stoffes der orthodoxen ältern Lehrsysteme, so wie durch die Kraft, mit welcher dieser Stoff, welchen man nicht mehr hatte verdauen können, in seiner wesenhaften Bedeutung gewürdigt, gesichtet und begriffen wurde. Wie das reformirte, so war auch das lutherische Lehrsystem seit Mitte des vorigen Jahrhunderts zurückgetreten und zur Verlegenheit für die Theologen geworden. Dieses Pausiren der Kirchendogmatik hat wesentlich erst mit Schleiermacher aufgehört, daher denn die Rationalisten eben darum auf ihn übel zu sprechen sind, obgleich er nichts ausführte, als was schon Lessing dem die alten Kernlehren in ihrem spekulativen Gehalt abschwächenden Rationalismus vorgezogen hatte. Fragt es sich nun, ob Schleiermacher die lutherische oder die reformirte Dogmatik aufgenommen und fortgebildet habe, so lässt sich weder das eine noch das andere ausschliesslich bejahen. Der Verfasser hat in wichtigen Punkten Lutheranisirendes bei ihm aufgezeigt, dabei aber behauptet, dass der eigenthümliche Geist des reformirten Systems vorherrschend sei, und dieses gerade an den Punkten nachgewiesen, wo die reformirte Eigenthümlichkeit von jeher am stärksten sich ausspricht. Oder wer kann leugnen, dass Schleiermacher in der Abendmahlslehre auf

reformirter Seite steht und im Determinismus noch viel entschiedener? Seine Glaubenslehre soll freilich das Bewusstsein des unirten Protestantismus darstellen, d. h. möglichst den lutherischen und reformirten zusammen nehmen, denn nur diese Synthese hat Schleiermacher für einmal als die nöthige und reife Union angesehen; aber Schleiermacher kann dennoch nicht verleugnen, dass er von reformirter Seite her zur Union kommt und in der Weite dieser synthetischen Union die reformirte Schule vertritt. Der Verfasser hat in der Einleitung den ausführlichen Beweis für diese Stellung Schleiermacher's nicht erst nöthig erachtet. Schon 1834 äusserte er dieselbe Ansicht in der Darstellung Schleiermacher's als Predigers S. 36: „dass dieser zugleich eifrig an der Union gearbeitet habe und dabei doch aus voller Ueberzeugung der reformirten Schule zugethan gewesen, wenigstens in der Gnadenwahl, so dass er gegen Ammon den Wunsch ausgesprochen, den Streit über diesen Punkt wieder aufgenommen zu sehen". Baur ist der entgegengesetzten Ansicht S. 386. „Als eine Vermittlung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs sei freilich die Schleiermacher'sche Glaubenslehre mit ihrem Determinismus des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls zu betrachten, aber alle wesentlichen Elemente, aus welchen diese neue Gestaltung der protestantischen Dogmatik hervorging, liegen doch nur auf dem Boden der lutherischen Kirche". Wir dürfen nicht vergessen, wie bei diesem Urtheil die Ansicht maassgebend ist, dass die reformirte Dogmatik nicht vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, sondern nur von der objectiven Gottesidee ausgehen soll; jenes wäre ja ein subjectives Princip, dies reformirte System aber soll ein rein objectives haben. Wäre dem so, dann freilich müsste nicht nur Schleiermacher's Glaubenslehre lutherisch sein, sondern der Verfasser hätte auch selbst die reformirte Dogmatik lutherisch dargestellt. „Ungeachtet der Annäherung an den reformirten Determinismus sei Schleiermacher's Glaubenslehre als ein ächtes Erzeugniss des lutherschen Protestantismus anzusehen, welcher auch in ihr einen neuen Beweis seiner in Fortbildung des Lehrbegriffs thätigen Productionskraft gegeben habe. Selbst die neueste, durch Hegel bezeichnete Periode der protestantischen Theologie trage nicht den reformirten sondern den lutherischen Typus an sich". Der Verfasser kann das letztere gelten lassen, was aber

Schleiermacher betrifft, nur andrer Ansicht bleiben, wenn anders Schleiermacher im Stande gewesen ist, sich selbst diessfalls richtig zu würdigen. In der Vorrede zu seinen Predigten in Bezug auf die Feier der Uebergabe der Augsburger Confession (Sämmtl. Werke, zur Theol. Bd. 5. S. 707) sagt er: „Ich fand auch gar nicht, dass ich desshalb, weil ich zur reformirten Schule gehöre, in einem andern Verhältniss zu diesem Feste stände, als meine Amtsbrüder aus der lutherischen". Dass er damit seinen theologischen Standpunkt meint, nicht seine sozial kirchliche Vergangenheit, zeigt theils der Ausdruck „Schule", theils die Begründung, es werde ja nicht der Inhalt, sondern die Ueberreichung jener Confession an den Kaiser gefeiert, ein Akt, dessen sich auch die Reformirten freuen, ohne darum dem Inhalt überall beizustimmen. Dasselbe sagte Schleiermacher gleichzeitig in der academischen Festrede, er sei *Zwinglii magis quam Lutheri doctrinae addictus,* und im Sendschreiben an Ammon (a. a. O. S. 341): „Wenn man gleich bei uns die Vereinigung beider Kirchen betreibt, so weiss ich doch meines Theils, dass ich mich immer zu der theologischen Schule der reformirten halten werde". Für einmal muss abgewartet werden, ob man dieses bestimmte Bekenntniss Schleiermacher's bestreiten will. Der Verfasser hat ja schon im Corpus seiner reformirten Dogmatik die schlagendsten Zustimmungen Schleiermacher's zu den specifisch reformirten Lehrsätzen beigebracht. Wenn hier ein Irrthum dennoch vorliegen soll, so theilt ihn der Verfasser mit Schleiermacher selbst und weiss sich insoferne hinlänglich gedeckt, bis die entgegengesetzte Behauptung überzeugend bewiesen würde. Liegt aber kein Irrthum vor, so hätten wir ein neues Indicium von der Unangemessenheit der Art und Weise, wie Baur die Objectivität des reformirten Princips auffasst, dass nämlich dieses Princip durchaus nicht im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, sondern rein in der objectiven Gottesidee als solcher zu suchen sei.

Ein Punkt indessen muss hier berücksichtigt werden. Baur will S. 359 „den Schleiermacher'schen Determinismus nicht als denselben mit dem reformirten gelten lassen. Der letztere gehe von Gott als Willenscausalität aus, der erstere aber sei pantheistisch, und nur Zwingli habe sich diesem genähert. Dort sei Gott als absoluter Wille, hier als absolute Substanz aufgefasst; Schleier-

macher's Determinismus sei nicht vom reformirten System, sondern von der neuern Philosophie her". Aber da doch Baur selbst sagt, „wo die Grundrichtung eines Systems nicht durch ein philosophisches, sondern durch ein religiöses Interesse bestimmt werde, da könne Gott nicht als die Substanz, sondern nur als der Wille aufgefasst werden: so müsste mit dem obigen Urtheil Schleiermacher's Glaubenslehre dem religiösen Boden entnommen und dem philosophischen zugesprochen werden; und doch geht sie vom frommen Bewusstsein aus und bestimmt Gott als Willen, wenn schon die anthropomorphischen Vorstellungen möglichst abgestreift werden. Wenn aber Schleiermacher wirklich Dogmatiker ist, so stellt er sich auch dadurch in die Reihe der reformirten, dass er eine gewisse Vermittelung mit der Philosophie seines Zeitalters nicht vermeiden konnte, sogar wenn er es gewollt hat.

Zuletzt kommt der Verfasser nun zu Schneckenburger's Recension, welche die allgemeinern Fragen am meisten mit dem Eintreten in den Detail verbunden und mit genauer Kenntniss grosser Gebiete der reformirten Literatur auf's fruchtbarste untersucht hat. Dadurch hilft er dem Verfasser einen noch unerledigten Einwurf von Baur beantworten. Dieser bemerkt S. 383: „das reformirte System habe eine unleugbare Monotonie, — schneide schon in seinem Princip jede lebendige Entwicklung ab, daher auch die Geschichte des reformirten Lehrbegriffs den gleichen Mangel an Entwicklung zeige, während vom lutherischen eine reiche Entwicklung ausgegangen sei. Die Productionskraft des erstern Systems habe sich sogleich erschöpft, in imponirender Gestalt stehe Calvins System an der Spitze, als Dogmatiker stehe Calvin weit über Luther; aber was denn die reformirte Confession auf dem Gebiete des Dogma noch weiter hervorgebracht habe, da die starre Objectivität des Systems sich gegen Alles, was im Interesse der Freiheit und Autonomie des Subjects versucht werden wollte, abstossend verhielt? Freiere Bewegung sei namentlich seit Mitte des 18. Jahrhunderts möglich geworden, und gerade von da an habe ja das reformirte System als solches nichts mehr von sich hören lassen". — Warum in neuerer Zeit das reformirte System als solches zurückgetreten sei und wiefern dieses vom lutherischen ebenfalls gelte; wie die neuere Zeit von der Vernunft aus gegen die beiden Kirchensysteme reagirt habe, ohne irgend

erhebliche anthropologische Vorzüge im lutherischen anzuerkennen; endlich wie gerade das letztere um so heftiger vom Rationalismus erschüttert worden sei, je weniger es sich mit rationalen Elementen vermittelt hatte, ja wie selbst was lutherischer Seits dem Determinismus war abgebrochen worden, damit mechanisch Gott gegenüber der Mensch frei erklärt werde im Bösesthun und Sichgottwidersetzen, wie gerade diese Lehre weit irrationaler und dürftiger für des Menschen Freiheit sorgt, als hingegen der reformirte volle Determinismus, welcher je vollständiger man ihn lehrt, um so sicherer die vollständigste Willensmässigkeit und Freiheit des Menschen voraussetzt: das Alles ist oben schon angedeutet worden. Betreffend hingegen die ältere Zeit war auch die reformirte Entwicklung, wie Schneckenburger [1]) hervorhebt, reicher als der Verfasser sie dargestellt hat. Der Methodismus in England sei sehr in Anschlag zu bringen für die lebendige Triebkraft des reformirten Lehrbegriffs, auch ist allerdings der Pietismus durch reformirte Einflüsse auf Spener bedingt gewesen und im Pietismus reformirte Eigenthümlichkeit ins Lutherthum eingetreten (nur nicht gerade die theoretischen Grundlagen des Systems); an antinomistischen Streitigkeiten habe es auch nicht gefehlt (obwohl sie anderer Art waren, libertinistisch oder anabaptistisch), und dogmatisch wichtig sei die Piscatorsche Controverse, ja selbst der Buxtorfsche Streit über die Inspiration der Vocale u. a. m. — Der Verfasser gesteht gerne, dass seine Einleitung namentlich den Methodismus und überhaupt das reiche Individualleben so vieler Theile und Theilchen der zerstreuten reformirten Confession hätte hervorheben sollen, Buxtorfs und Piscators Controversen aber bleiben passender in der Dogmatik selbst erwähnt.

Schneckenburgers Hauptwiderspruch richtet sich S. 959 f. gegen die, von Baur nun vollends geschärfte, Ansicht, dass das reformirte System von der Theologie ausgehe, somit von einem objectiven Princip, das lutherische von der Anthropologie, somit von einem subjectiven Princip. „Habe der Verfasser entschieden Recht, Lange's umgekehrte Ansicht zu verwerfen, so möchte seine eigene These eben so wenig bewiesen sein. Ueberhaupt sei mit solchen Kategorieen gar wenig gewonnen, eine scheinbare Begründung lasse

1) A. a. O. S. 956 f.

sich immer geben; es liesse sich z. B. auch durchführen, dass die lutherische Doctrin hauptsächlich christologisch, die reformirte pneumatologisch sei". An das letztere hat der Verfasser auch gedacht und z. B. auch an die Kategorie, dass jene Doctrin mehr paulinisch, diese aber johanneisch-paulinisch genannt werden könnte. Seine Darstellung des reformirten Systems würde die Beweisführung für beide Kategorieen sehr erleichtern, denn wie umfangreich und bedeutend ist doch die Lehre vom h. Geist in Vergleich mit der Christologie, und wie sehr wird in dieser der Logos betont! so dass man fast versucht wäre, Herrn Schelling zu fragen, wie weit er sein letztes und vollendetstes Stadium der christlichen Entwicklung, die johanneische nämlich, im reformirten Lehrbegriff etwa schon angebahnt finde. Aber eben weil Kategorieen dieser Art nicht erschöpfend, noch durchweg zutreffend sind, wurden sie gar nicht geltend gemacht. Wenn aber Schneckenburger selbst dem reformirten Lehrbegriff die antipaganische Richtung, dem lutherischen die antijudaische S. 953 so unbedenklich zugesteht: so muss jene doch offenbar die Idee des allwirksamen Gottes im Reflex des schlechthin abhängigen Subjects, dieses aber die Glaubensrechtfertigung zum Lehrprincip gemacht haben, und so möchte es sich doch anders verhalten mit der Kategorie, dass dort ein theologisches, insofern objectives, hier aber ein anthropologisches, insofern subjectives Princip vorhanden sei. Es wird zwar bemerkt, „damit seien freilich die beiderlei Interessen der reformatorischen Lehränderung bezeichnet, und davon sei in der That der Unterschied der reformirten Lehrentwicklung von der lutherischen abhängig geblieben; aber damit sei noch nicht das materielle Princip dieser Dogmenbildung selbst gegeben. Das Bewusstsein des Sündenelends und der durch Christum geschehenen Erlösung sei so sehr der Grundton der reformirten Frömmigkeit, dass das Abhängigkeitsgefühl wohl mitgesetzt sei, und dem Stoffe die formelle Gestalt gebe, aber das ursprüngliche Grundgefühl sei es doch nicht. Urquell des Antipaganismus sei nicht das abstrakte Abhängigkeitsgefühl, sondern das Bewusstsein des alleinigen Heils in Gott durch Christus". Damit ist der Verfasser vollkommen einverstanden, im Leben selbst ist nicht das abstrakte, sondern das concret christliche Abhängigkeitsgefühl, das Sichabhängigfühlen im Heilsleben, somit von der schlechthin wirksamen Gnade, das erste; darum hat

auch der Verfasser da wo das eigentliche Christenthum als *foederis gratiae oeconomia evangelica* und *theologia revelata* dargestellt wird, alles von diesem concreten Abhängigkeitsgefühl aus abgeleitet und nur die einleitenden Voröconomieen auf das im concreten mitgesetzte abstrakt allgemeine Abhängigkeitsgefühl zurückgeführt. Gerade was Schneckenburger will, glaubt der Verfasser geleistet zu haben, wenn er auch zugesteht, dass die allgemeine Einleitung dieses ausdrücklicher und deutlicher hätte zeigen können. Auch mit der Bemerkung S. 954 f. ist er einverstanden, „dass die Seele der Reformation Zwingli's die Tendenz war, die rechte Gottesverehrung herzustellen, und dass als Grundlage hiezu das reinere Gottesbewusstsein galt, jene alles Kreatürliche durchdringend überragende göttliche Allwirksamkeit, dass es sich um das durch solch reineres (Gott die Ehre schlechthin gebendes) Gottesbewusstsein bestimmte (Verhalten und) Thun des Subjekts handelte; dass man das gottbestimmte Handeln (und Verhalten), das persönlich thätige Mitbetheiligtsein des Subjects bei den Gnadenakten Gottes (das von diesen erregte Thätig- und Belebtsein) durch die Glaubenswahrheit hervorzurufen und also die *gloria dei* auszubreiten strebte, wobei untergeordnet noch viele andere Einflüsse mitwirkten". Gerade diese dynamische Ansicht vom Determinismus hat der Verfasser oben vertheidigt und schon in der Dogmatik so dargelegt, dass eben Baur und Andere dagegen aufgetreten sind. Aber warum sollte jene alles Kreatürliche durchdringend überragende Gottesidee nicht ein theologisches und insofern objectives Lehrprincip genannt werden?

Endlich folgt S. 957 die entscheidende Haupteinwendung, „dass der Determinismus nicht aus theologischem Princip, sondern aus anthropologischem Boden erwachsen sei, so dass die theologischen Sätze blosse Hülfssätze seien, denn sonst müsste der Supralapsarismus ohne alle Scheu sich verbreitet haben". Es gehört allerdings „zu den anerkannten Gesichtspunkten der Dogmengeschichte, dass während die griechische Kirche in der Blüthenperiode eine eigentlich theologische Arbeit verrichtet hat, die gesammte abendländische Dogmenbildung von der Anthropologie ausgehe [1]). Sollte nun die

1) Immerhin hat das reformirte System merkwürdige Züge mit der alexandrinischen Dogmatik gemein.

Reformation, diese Emancipation der Subjectivität, und zwar gerade die reformirte Reformation, diese vollständigste Emancipation des Subjects, jene unbegreifliche Anomalie darstellen? sollte das Eine Prädestinationsdogma hinreichen, diese Behauptung zu begründen? immer müsste dann wenigstens die theologische Natur des Prädestinationsdogma selbst sicherer stehen". Der Verfasser hat die meisten dieser Fragen wider Baur sich notirt, ehe die Recension Schneckenburgers ihm zugekommen ist. Er muss nicht bloss wider jenen sich bestärkt sehen durch diesen, sondern noch prüfen, ob er nicht selbst zu weit gegangen sei in der Betonung des objectiv theologischen Standpunktes der Reformirten. Indess hat er den Satz durchaus nicht auf das spezielle Eine Prädestinationsdogma gebaut, sondern auf den überall vorhandenen Determinismus des ganzen Systems, und, was hier entscheidend ist, gar nicht diejenige vom subjectiven Boden losgerissene Objectivität als Princip behandelt, welche Baur annimmt und Schneckenburger für unstatthaft erklärt. Es sind, wie sich von selbst versteht, menschliche Gründe und subjective Interessen der Boden des ganzen Protestantismus, und zwar das im reiner erwachten Seligkeitsbedürfniss sofort erwachte, gegenüber jeder bloss menschlich kirchlichen Heilserwerbung und kreatürlichen Selbsthülfe. Von diesem Interesse geleitet, sucht sich aller protestantische Lehrbau ein tieferes Princip, der lutherische näher im rechtfertigenden Glauben, von welchem übrigens gelehrt wird, dass Gott ihn gebe; der reformirte aber dringt consequenter, energischer vor bis in das den subjectiven Glauben erst begründende Princip der schlechthin wirksamen Gnade, als des höchsten Aeusserungsakts der überhaupt schlechthin wirksamen Gottheit. Erst hier, wohin das Abhängigkeitsgefühl im Heilsleben leitete, kam man zur Ruhe und fand das Lehrprincip, von welchem aus nun das ganze System als solches hervorgeht. Obgleich man von subjectiven Bedürfnissen geleitet erst auf diese energische Gottesidee geführt worden ist, sind dennoch diese theologischen Lehren nicht blosse Hülfssätze, sondern die nun erreichte wahrhaft in sich selbständige Grundlage, von welcher alles Heilsleben schlechthin und wirklich ausgeht, aus welcher auch erst alles Anthropologische nun abgeleitet werden muss, wenn es die wahre anthropologische Lehre werden soll. Habe immerhin das praktisch-kirchliche Reformiren jenes Seligkeitsinteresse

zum Grundimpuls und die Herstellung ächter Gottesverehrung zum Zweck, so muss doch schon das praktische Streben selbst auf eine tiefere Heilsbegründung zurückgehen als die vorgefundene katholische, und vollends das theoretische Lehrgebäude selbst muss sich von diesem Grund aus erbauen, da jene Strebungen nicht ohne Begründung und dogmatische Rechtfertigung sich halten könnten. War aber das reformirte Seligkeitsuchen jedenfalls antipaganistisch bestimmt, wie sollte es denn anders möglich sein, als dass man all diesem nichts helfenden, und sofern man es für hülfreich hielt götzendienstlich erhobenen, kreatürlichen Thun gegenüber das allein helfende Thun der göttlichen Gnade als Princip erhob? und das heisst doch in ein theologisches und mit dem rechtfertigenden Glauben verglichen auch objectives Princip zurückgeben. Auf ähnliche Weise hat man der nichtsnutzig gewordenen traditionellen Kirchenautorität gegenüber den allein entscheidenden Kanon der h. Schrift aufgestellt, ein sehr objectives Formalprincip für den so subjectiven Protestantismus, daher denn ganz parallele Beurtheilungen auch hier logisch möglich wären, entweder: „da es um Emancipation des Subjects zu thun war, so sei man inconsequent vom Urimpuls abgewichen, als man diesen objectiv entscheidenden Kanon über alle Subjecte stellte, diese ihm schlechthin unterwarf", oder: „da der Protestantismus, namentlich der reformirte, energischere, die vollständigste Emancipation des Subjects bezwecke, so werde man ihm nicht die unbegreifliche Anomalie zutrauen, dass er ein so objectives Formalprincip wirklich sollte aufgestellt haben". Der Verfasser, beide Argumentationen abweisend, sagt hingegen: „durch subjective Interessen geleitet habe man aller menschlichen gegenüber die allein entscheidende göttliche Kanonsautorität der h. Schrift aufgestellt und aus diesem Formalprincip dann den ganzen kritischen Lehrumbildungsprocess abgeleitet, und diese Objectivität stehe um so besser im Einklang mit den Interessen des christlich frommen Subjects, weil sie diesem gar nicht als nur fremde, äussere erscheinen konnte, sondern als Quelle der eigenen frommen Subjectivität". So kam es denn, dass auch hier die energischere Richtung den Anlauf zur Schriftautorität fast stärker genommen hat, als die lutherische. Das christlich fromme Subject aber, indem es von allem menschlich kreatürlichen, auch von seiner eigenen kreatürlichen Selbstheit sich

abzog und sich an das Gotteswort in der Schrift hingab, ist freilich dadurch in Wahrheit nur zu sich selbst und seinem eigenen Wesen gekommen, daher es eine Fortbildung ist, wenn Schleiermacher diese Wahrheit erkennend nur das christlich fromme Subject selbst als das Dogmen erzeugende geltend gemacht und den Gegensatz von christlichem Subject und h. Schrift aufgehoben hat. Verhält es sich so mit dem Formalprincip, so wird es sich ebenso auch verhalten können mit dem Materialprincip der Dogmatik, und dann ohne Zweifel auch mit dem Einen Prädestinationsdogma, so dass der Streit leicht zu schlichten sein muss, ob es eine theologische oder eine anthropologische Genesis habe. Die Reformirten, einmal überzeugt, dass ihr Seligkeitsinteresse nur von der allwirksamen Gnade aus sicher und vollständig befriedigt werden könne, entwickeln nun vor Allem diese allwirksame Gnade in ihre Momente und Actionen; auch wenn sie den Dualismus der Prädestination immer wieder, wie Calvin an die anthropologische Erfahrung anknüpfen, so können sie ihn doch nur aus der Gottesidee lehrhaft begründen und ableiten, und die Prädestination muss doch jedermann ein theologisches Dogma nennen, gesetzt, es sei sammt der ganzen Gotteslehre kraft subjectiver Interessen zur Grundlage der Dogmatik gemacht worden. Dies meint der Verfasser, wenn er sagte, obgleich das methodische Gerüst bei sehr Vielen mit diesem innersten Charakter des Lehrbegriffs nicht zusammen trifft, obgleich Melanchthon und viele Lutheraner methodisch den *locus de deo* an die Spitze stellen, der Heidelberger Catechismus aber und viele reformirte Dogmatiker mit dem elenden Zustand des Sünders beginnen: so ist doch die Grundidee des Systems dort der rechtfertigende Glaube, hier die allein wirksame Gnade, und noch ist nicht einzusehen, wie von diesen methodischen Erscheinungen aus die im Inhalt der Systeme selbst liegende Rechtfertigung der gegebenen Darstellung könnte umgestürzt werden. Die Reformirten können recht gut mit Behauptung des Elendszustandes der gefallenen Menschheit einleiten, eben um ihre energische Gottesidee aufzustellen und aus ihr alle Hülfe abzuleiten; nahm doch Zwingli seine Frage, was der Mensch sei, sofort zurück, weil man erst wissen müsse, was Gott sei (Opp. III. pag. 155).

Weiterhin untersucht Schneckenburger, „ob nicht ein Schwanken zwischen verständlicher Darlegung der orthodoxen Lehren und

dem Aufstellen eines die Gegenwart befriedigenden Dogma dem Verfasser vorzuwerfen sei, a. a. O. S. 968, was z. B. im Abschnitte von der Schriftautorität einigermassen vorliege. Denn die Behauptung, dass die Schrift nicht schlechthin Quelle alles christlichen Glaubens und Lebens sei, sondern die kirchliche Tradition neben sich habe und die letztere als Kanon sichte und richte, sei nur durch gewaltsame Umprägung einiger *testimonia* ermöglicht worden, wie namentlich die I. pag. 210 angeführte Stelle aus Musculus, welche nur einen Tadel gegen das *postillariter* Predigen ausspreche". Umgebildet hat der Verfasser diese Stelle in keinem Fall, auch nicht verstümmelt, sondern sie so gegeben, wie sie jedem Leser jene Warnung des zufälligen Textherausgreifens oder der mechanischen Postillenbefolgung als nächsten Sinn kund giebt. Es ist dem Leser überlassen, wie weit er mit dem Verfasser in dieser Stelle zugleich ein *testimonium* erkennen könne für den Lehrsatz, dass auch die Reformirten eine im Leben sich überliefernde christliche Lehre nicht erst austilgen, um alsdann von der Schrift aus in jedem Moment eine neue Lehre zu konstituiren. Dieser Satz ist denn doch mit bezeugt, wenn selbst freies Predigen gefordert wurde, dass man nicht bloss irgend welche abrupte Texte, sondern auch *locos communes* behandeln, für diese aber streng den Prüfstein der Schrift anwenden solle; denn wo die Schrift Prüfstein ist, da wird ja eben ein sonst wie vorhandenes Dogmatisches von ihr unterschieden, sofern der Prüfstein nicht sich selbst sondern etwas ausser ihm Gegebenes prüfen soll. Dass man also nicht alle Lehre selbst zum Behuf des Predigens bloss aus der Schrift her habe, sondern aus Schul- und Kirchensystem her einen formulirten Stoff bereits vorfinde, den man nicht verwirft, sondern mittelst des Kanons sichtet, das allerdings bezeugt hier Musculus, und überdiess ist es ein Satz, der sich sogar ohne alles Beibringen von Zeugnissen schon darum ganz von selbst verstände, weil die Schrift unter anderm als Kanon und Prüfstein anerkannt ist. Freilich soll die Schul- und Kirchenlehre nach und nach der Schrift adäquat werden, aber sie ist es niemals schon ganz, hat jedenfalls eine andere Form und gestaltet ja erst *locos communes, ex multijuga scripturae lectione collectos,* die nun nicht als Schrift, sondern als Dogmatik an die Schüler kommen. Sagt Zwingli: *non vel jota unum docemus, quod non ex divinis oraculis didiceri-*

mus, so sagt er nichts desto weniger auch: ***hactenus philosophatum sit, nunc scripturae testimonia audiamus.*** Mit den Lehren, welche zum Seligwerden unentbehrlich erachtet werden, hat man es genauer genommen, indem unter diese gar nichts kommen soll, was nicht die Uebereinstimmung mit der Schrift ausweist; in allen andern Lehren aber wollte man einer gesichteten Tradition gerne Gewicht schenken [1]).

Betreffend die Schriftautorität sind noch zwei anderweitige Punkte zu berühren. Zuerst, dass von Schneckenburger ganz gut verstanden worden ist, was Andere rügen, die Weglassung der Schriftbeweise aus der Darstellung der reformirten Dogmatik. Bei streitigen wichtigeren Punkten ist die Schrift in den angeführten Belegstellen meist mit angeführt; weiter aber konnte die alte Beweisführung aus der Schrift nicht mit aufgenommen werden, theils damit das Werk nicht allzubreit ausfalle, theils weil von jetziger Exegese aus eine vielfach corrigirende Kritik nöthig geworden wäre, und offenbar die Darlegung der orthodoxen Lehren selbst gestört hätte, theils weil in der That die innere Triebkraft der dogmatischen Grundprincipien, welche als schriftgemäss anerkannt wurden, das System geschaffen hat. Es ist ja sehr leicht, die alte Behandlung der *loca probantia* aus irgend einem sie besonders gebenden Werke zu entnehmen. Ausser dieser Rechtfertigung hat der Verfasser noch zu erläutern, was er über eine Differenz beider protestantischen Systeme im Dogma von der Schriftautorität angedeutet hat, da Baur S. 321 die Richtigkeit dieser Andeutung in Anspruch nimmt. Gegen die Bemerkung, dass die reformirte Richtung der heil. Schrift in allen ihren Büchern von vorn herein gleichmässige Autorität zuschreibe, während die lutherische Richtung eher die Ungleichmässigkeit der Autorität verschiedener biblischer Bücher einzuräumen hätte, wendet Baur ein, dass Luthers persönliches Urtheil, in welchem diejenigen Bücher geringer geschätzt sind, welche die Rechtfertigung durch Glauben nicht hervorheben, ohne Einfluss geblieben sei auf die lutherische Kirche; auch hätte man, wenn das lutherische Formalprincip vom materialen limitirt würde, ebenso gut vom reformirten Materialprincip aus über den

1) In den Protocollen der Schweizerischen Predigerversammlung 1846 sind die nähern Ausführungen dieses Satzes abgedruckt.

Werth einzelner biblischer Bücher ein analoges Urtheil fällen können, mithin habe diese Differenz gar keine Beziehung auf den principiellen Unterschied beider Lehrtypen. Der Verfasser kann dagegen nur seine Ansicht festhalten und näher begründen. Wie auch das reformirte Materialprincip, als Geltung der *gloria dei* bestimmt, über das formale Princip der Schriftautorität in der That Einfluss geübt habe, das hat er I. S. 224 ausdrücklich gezeigt; denn auf die Frage: was sind heil. Schriften und warum kommt ihnen diese kanonische Autorität zu, antwortete die alte reformirte Dogmatik, dass diese Schriften darum heilige und kanonische seien, weil sie *ad gloriam dei et hominum salutem* wirken; d. h. also man hatte das Interesse, diese *gloria dei* geltend zu machen und schrieb der h. Schrift kanonisches Ansehen zu, weil man in ihr diese *gloria dei* so rein geltend gemacht fand. Hätte man die Schrift gefährlich erachtet für die *gloria dei*, so konnte man ihr so wenig als der Tradition dieses dogmatische Kanonsansehen zugeschrieben haben, da niemand ein formales Princip aufstellt, ohne durch einen materialen Ueberzeugungsgehalt dazu vermocht zu werden. Oder haben die Katholiken nicht ebenso neben und über die Schrift ihre Tradition als Kanon und Prüfstein kirchlicher Wahrheit aufgestellt, weil sie für diese Wahrheit nur in der neben die Schrift gestellten Tradition hinlängliche Beweismittel fanden? So ist auch Luthers Urtheil kein zufälliges und privates, sondern von der Richtung des lutherischen Systems selbst gefordert, mag man immerhin aus begreiflichen Gründen des Reformators Offenheit und Consequenz nicht kirchlich recipirt haben. Wer antijudäisch reformirt und dabei auf den rechtfertigenden Glauben, als auf das ausreichende Materialprincip zurückgeht, der muss die dieses Princip, wie Luther sagt, treibenden Bücher der Schrift höher stellen als die andern, somit die paulinischen Briefe am höchsten; andere Bücher schätzt er weniger, und durch den Brief Jakobi, als welcher „keine rechte evangelische Art" zu haben scheint, wird er zunächst nur in Verlegenheit gesetzt. Wer hingegen antipaganisch reformirt und dabei auf die schlechthinige Wirksamkeit Gottes zurückgeht, als auf das ausreichende Materialprincip, der wird sämmtliche Bücher der Schrift viel gleichmässiger als Kanon erkennen, weil die Abhängigkeit des Menschen von Gott und seiner Gnade viel gleichmässiger in der ganzen Bibel bezeugt wird. Eine gewisse Differenz, betreffend das Formal-

princip, geht also aus der Verschiedenheit der beiderseitigen Material-principien allerdings nothwendig hervor, mögen immerhin anderweitige Gründe dieser Entwicklung hemmend in den Weg getreten sein; und wer wüsste es nicht, wie auf lutherischer Seite gleich Anfangs die Briefe an die Römer und Galater in den Vordergrund gestellt worden sind, während Zwingli in seinen Predigten zuerst den Matthäus erklärte und eine successive Erklärung der ganzen Bibel anstrebte? Es wird also nicht bestritten, dass auch bei den Reformirten das Materialprincip Einfluss auf das formale geübt hat, im Gegentheil wurde diess gerade behauptet, dabei aber bemerkt, dass der Inhalt des reformirten Materialprincips als antipaganisch bestimmt gleichmässig in der ganzen Bibel A. und N. T. sich begründet finde, während die Rechtfertigung durch Glauben ungleichmässig in verschiedenen Büchern der Schrift enthalten sei.

Kehren wir zu Schneckenburger zurück, um noch den S. 974 f. beigebrachten Beweis für seine abweichende Ansicht von der Grundeigenthümlichkeit des reformirten Systems zu greifen. „Die Prädestination müsse wesentlich aus anthropologischem Boden hervorgewachsen sein, auch darum, weil man trotz des Dualismus derselben doch beharrlich geläugnet habe, dass der *electus nunquam non regeneratus, justificatus* u. s. w. sei; vielmehr ändere erst die Bekehrung seinen Zustand, denn vorher sei auch der Erwählte ein *filius irae*, ein *damnandus*, obwohl er im Rathschluss als *salvandus* und *fidelis* gesetzt sei. Wäre die Prädestination aber eine Consequenz aus der objektiven Gottesidee und aus dem absoluten Abhängigkeitsgefühl, so müsste der *electus* schon vor der Bekehrung ein *fidelis* und *justificatus* sein; dass er es nicht sei, könne man nur darum behaupten, weil das ganze Dogma vielmehr von anthropologischem Boden erwachsen sei, nur ein theologisch reflectirter Gedanke für jenen unerklärlichen Vorgang im innern Leben, für das Bewusstsein: durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin." Die Wiedergeburt sei ein wesentlicher, nicht blos ein phänomenologischer Process, daher das neue Leben nicht wieder verloren gehen kann, während der Unwiedergeborene in sehr ähnlichen Regungen doch nicht dieses neue Leben empfängt; so verschieden sei der Persönlichkeitskern beider." Die Data sind unläugbar richtig, die Argumentation aber wird sich schwerlich halten lassen. Im göttlichen Rathschluss ist ja der unwiederge-

borene Zustand als der erste prädestinirt, somit geschichtlich vollkommen so real, wie der vermöge des Rathschlusses nachher verliehene Gnadenstand; ferner gründet sich die Lehre von der Beharrlichkeit und Unverlierbarkeit des Gnadenstandes eben nicht auf den menschlichen Persönlichkeitskern, welchem nicht vertraut werden wollte, sofern er Sache des Menschen ist, sondern auf den festen Rathschluss Gottes; sodann ist mit dem Zugeständniss ausserordentlich den wahren Gnadenregungen ähnlicher unächter Regungen gerade behauptet, dass der Mensch in seinen erlebten Regungen sich wenigstens lange Zeit täuschen könnte, somit nur im Abhängigsein von Gottes Gnadenrathschluss zur Ruhe komme; endlich ist der göttliche Rathschluss, welcher die zeitliche Entwicklung als geschichtlich reelle, und nicht blos eine zeitlose Fixirung des Beabsichtigten enthält, so dass alle geschichtliche Entwicklung nur Schein wäre, durchaus auf die Erlösung wirklicher Sünder gerichtet, so dass kraft des Rathschlusses auch der Erwählte zuerst noch Sünder ist. Daher möchte dieser Punkt, wenn er nicht überall indifferent ist für die Frage, ob die Prädestinationslehre ein theologisch oder anthropologisch hervorwachsendes Dogma gewesen sei, sich weniger eignen, das letztere zu begründen als das erstere.

Das Resultat aus Schneckenburger's Erörterungen ist die Behauptung S. 981 von des Verfassers Ansicht ganz abweichend: „Keineswegs seien die Lutheraner durch ein anthropologisches Interesse verhindert worden, die auch von ihnen postulirte Gottesidee vollständig und consequent sich entwickeln zu lassen, und ebenso wenig hätten die Reformirten den theologischen Interessen einen den Ausschlag gebenden Vorrang eingeräumt. Der Grundunterschied sei vielmehr eine eigenthümliche, ethisch-religiöse Auffassung des christlichen Lebens. Die Lutheraner hätten das Hauptgewicht gelegt auf den rechtfertigenden Glauben, dagegen aber die Idee Gottes, als der ihn wirkenden unbedingten Causalität, zurücktreten lassen hinter Gott, als den rechtfertigenden; die Reformirten umgekehrt. Nicht die Theologie und Anthropologie stehen einander in beiden Kirchenlehren gegenüber, sondern jede habe ihre eigene religiöse Psychologie, ihre eigene Betrachtung des innern Heilsprocesses; beide seien anthropologisch, nur in verschiedener Weise. — Was endlich der Antipaganismus der reformirten Kirche anders sei, als die Protestation des

subjektiven Geistes gegen alle im Aeussern sowohl, als in der dem Aeussern zugewandten niedern Natur liegenden Hemmungen seiner im Gottmenschen gewonnenen Gemeinschaft mit dem absoluten Geiste, die sich bethätigt im abbildlich gottmenschlichen Leben?" — Indem vor Allem der Verfasser gerne zugiebt, dass die schlechthinige Abhängigkeit von Gottes Gnade in der That das Subjekt nur von seiner äusserlichen, niedrigeren Natur wegziehen will, um dasselbe zu seinem tiefern, wahren Wesen zu führen, das unmittelbar eine Darstellung der gottmenschlichen Idee in Gemeinschaft mit Christus werden soll: muss hingegen durchaus in Abrede gestellt werden, dass die reformirte Lehre sich dieses nur wahreren Setzens der Subjekte wirklich bewusst gewesen, dass „die Lehre von den Gnadenmitteln nur der natürliche Ausdruck sei jener nicht von Aussen bestimmten **Selbständigkeit** des subjektiven Geistes, welcher nur Sollicitationen von Aussen aufnimmt, die nur von Innen durch entscheidende Selbstbestimmung zur persönlichen Heilsbestimmtheit werden." So hätte man in einem dogmatischen System der Union die reformirte Lehre mit der lutherischen zu uniren; dass aber die reformirte Lehre für sich mit Bewusstsein und Absicht die Selbständigkeit des Subjektes habe lehren wollen, muss durchaus bezweifelt werden.

Der Verfasser hofft aber mit Schneckenburger's Ansicht sich verständigen zu können. Handelt es sich um die praktischen Interessen der Reformation, dann gewiss können auch der reformirten Richtung nur subjektive zugeschrieben werden, denn welche Interessen wären nicht als solche eben subjektiv? Handelt es sich aber um das Princip, auf welches man zur systematischen Aufstellung des Lehrsystems zurückgehen musste, gerade damit vom letzten Grunde aus die jene Interessen befriedigende Doktrin aufgestellt werden könne, dann gewiss sind die Reformirten, wie ja Schneckenburger selbst zugiebt, auf die schlechthin Heil wirkende Gnade und göttliche Herrlichkeit mit unbedingter Energie zurückgegangen. Wenn also das reformirte Lehrsystem dargelegt werden soll, so wird man es nur aus diesem Lehrprincip ableiten können. Damit verträgt sich sehr wohl, dass man, wie zur antipaganischen Reformation, also auch zu diesem Lehrsystem nicht gekommen wäre ohne eine eigenthümliche, ethisch-religiöse Lebensansicht. Ebenso steht nichts im Wege anzuerkennen, was sich von selbst versteht, dass die Menschen zu Allem am Ende

anthropologisch zu kommen pflegen, insofern also auch die Reformirten als Menschen zu ihrem Reformiren und Lehren. Dass sie aber für ihr Lehrgebäude auf das letzte, alles bestimmende Princip der schlechthin wirksamen Gnade und göttlichen Herrlichkeit überhaupt zurückgegangen sind, und ihr System gerade hierin seine charakteristische Lehreigenthümlichkeit hat, dass alle Dogmen von diesem Princip aus näher bestimmt und abgeleitet werden: das dürfte einer immer allgemeineren Anerkennung entgegen gehen, je mehr es gelingt, die an diesen Satz sich heftenden Missverständnisse zu heben.

Wenn schliesslich für die Ansicht, dass auch das reformirte System ein anthropologisches Princip habe, noch hingewiesen wird auf die gerade von den Reformirten sorgfältiger und angelegentlich gegebenen Bestimmungen über gewisse, offenbar anthropologische Lehren: so lässt sich leicht zeigen, wie alles dieses im Interesse wesentlich der so energisch vorausgestellten Gottesidee und in der Abhängigkeit von dieser geleistet worden ist. „Es möchte nicht schwer sein," sagt Schneckenburger S. 981 f., „die vom Verfasser angeführten Beweise für einen vorherrschend theologischen Charakter der reformirten Dogmatik so zu wenden, dass sie vielmehr für das Vorherrschen des anthropologischen Gesichtspunktes, aber eben einer andern Anthropologie, als im Lutherthume zeugen." Sieht man nun diese Beweise näher an, so wird besonders auffallen, „der reformirte Gottmensch, in welchem die vom Göttlichen bestimmter unterschiedene menschliche Seite gerade besonders sorgfältig ausgebildet wurde, die Abweisung der Idiomencommunication u. s. w." Aber unzweifelhaft ist es irrig, wenn man diese sorgfältigen Limitationen des Menschlichen gegenüber dem Göttlichen, diesen Eifer, beide ja nicht zu vermengen, einem Interesse an der Anthropologie zuschreiben will. Das Interesse war wesentlich, die Herrlichkeit Gottes in ihrer Reinheit zu wahren, wie es dem antipaganischen Streben zukömmt; und hat man überhaupt eine von der lutherischen abweichende Anthropologie, so erklärt sich diese doch wesentlich aus der absoluten Gottesidee. Erschien den Lutheranern dieser Gottesmensch „als ein nestorianisches Gebilde und bekämpften sie es vorzüglich theologisch („sie wissen nicht die Kraft Gottes"): so dürfen die Reformirten in ihrem Streben doch nicht beurtheilt werden nach der Art, wie sie den Lutheranern erschienen; sie selbst aber wollten ganz gewiss hier nur die Herr-

lichkeit Gottes schützen gegen Mischungen mit Kreatürlichem, und übrigens mag die humanistische Bildung mit beigetragen haben, dass man eine zur Ubiquität des Leibes Christi führende „Kraft Gottes“ nicht annahm, und zuversichtlich überzeugt war, man mindere nicht irgend eine wahre Kraft Gottes, sondern verbete sich blos eine phantastische Kraft Gottes und eine solche Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo, welche gar nicht denkbar sei. Der Verfasser endet mit dem Geständniss, dass er im reformirten System überall keine anthropologischen Lehren kennt, welche nicht wesentlich aus theologischem Interesse gestaltet wären; denn selbst die Lehre über den an uns vorgefundenen elenden Sündenzustand, von welchem die ganze Praxis der Kirche ausgegangen ist und wodurch die dogmatische Arbeit genöthigt wurde, sich auf die allein wirksame Gnade zu begründen, wird sofort von der Idee der *gloria dei* aus näher bestimmt und gestaltet.

II.

Die neueren Verhandlungen, betreffend das Princip des reformirten Lehrbegriffs.

Von

Dr. Schneckenburger.

Die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Discussion über das Princip des reformirten Lehrsystems, welche der Aufsatz von Baur im dritten Heft des letzten Jahrgangs der Theol. Jahrbücher: Ueber Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem der lutherischen mit Rücksicht auf Schweizer's Darstellung u. s. w. begonnen hat, veranlasst mich, und die freundliche Berücksichtigung, welche dort meinem in das gleiche Gebiet einschlagenden Aufsatze christologischen Inhalts zu Theil geworden ist, giebt mir ein gewisses Recht, etliche Bemerkungen jenem

Aufsatze beizufügen, durch welchen sich derselbe Mann, dem wir die erste neuere wissenschaftliche Beleuchtung des Protestantismus überhaupt, gegenüber katholischer Entstellung, verdanken, auch das Verdienst einer Apologie des Lehrgehalts erworben hat, den das Lutherthum im Unterschied von dem reformirten Lehrbegriff in sich schliesst. Es kann hiebei nicht meine Absicht sein, zwischen Satz und Gegensatz, zwischen die Anpreisung des reformirten Lehrvorzugs, wie sie Schweizer, als *doctor redivivus* seiner Confession, gegeben hat, und die Umkehr dieses Preises, welche in Exposition des lutherischen Geistes der Hr. Verfasser jenes Aufsatzes vornimmt, eine Stimme einzulegen, welche die Anmaassung richterlicher Entscheidung hätte, sondern ich möchte mir erlauben, Einen Punkt, worüber die beiden kämpfenden Mächte einverstanden sind, der bei Schweizer den Ausgang seines Preisens bildet, und von Baur als unzweifelhaft richtig vorausgesetzt und angenommen wird, um daran gerade die Herabstimmung zu knüpfen, diesen Punkt, die im Wesentlichen beiderseits gleich angenommene Bestimmung des Princips der reformirten Dogmatik, möchte ich mir erlauben, in Wiederaufnahme anderweitig[1]) gegebener Andeutungen zu besprechen, und mit Rücksicht auf die Baur'sche Induktion zu bestreiten. Dabei muss ich freilich darauf gefasst sein, dass die von mir versuchte Abwendung etlicher Vorwürfe, welche dem reformirten Lehrbegriff von Baur gemacht werden, dem geehrten Apologeten des letzteren um so weniger zu Dank ausfallen werden, als seine Ansicht von dem Faktischen selbst, für das er nur einen andern Maassstab der Beurtheilung hat, dadurch ebenfalls als eine unbegründete sich darstellen muss. Inzwischen gilt es eben zunächst eine historische Frage, und ich nehme kein weiteres Recht in Anspruch, als die von mir gewonnene, von der der beiden berühmten Gelehrten abweichende Anschauung neben die ihrige zu stellen. Ich glaube mich hinlänglich umgesehen zu haben in dem Gebiet der mit Ausnahme etwa Calvins der heutigen Theologie ungebührlich, freilich bei ihrem langen Schlafe nicht unerklärlich, fremd gewordenen reformirten Dogmatik, und vielleicht hat mein lutherisches Auge genug Unbefangenheit und Schärfe behalten, um gerecht sein zu können

1) Vergl. Studien und Kritiken u. s. w. 1847. Heft 1., wo ich die Schweizer'sche Darstellung besprochen habe.

selbst im Widerspruch gegen eine historische Auffassung, welche einerseits ebenso die Anerkennung wesentlicher Vorzüge für das reformirte Lehrsystem fordert, wie sie andererseits gerade auf das Zeugniss des das Beste seiner Confessions-Tradition darbietenden Dogmatikers hin zur faktischen Grundlage einer minder günstigen Beurtheilung gemacht wird.

Die von Schweizer gegebene Principbestimmung wird, eine blos formelle Rektifikation abgerechnet, acceptirt, ohne dass jedoch die Begründung dafür, welche Schweizer giebt, nach allen ihren Theilen als stichhaltig und überzeugend befunden wird. Indem Baur durch eine Induktion aus dem Gange der Controverse, in welchem sich die Unterscheidungslehren des reformirten Lehrbegriffs im Gegensatz zum lutherischen in ihrer bestimmten Folge für das dogmatische Bewusstsein herausgestellt haben, an den Lehren vom Abendmahl, von der Person Christi, von der Prädestination nachzuweisen sucht, dass die objektive Idee Gottes, als des Einen Alles auf absolute Weise bestimmenden Princips, von Anfang an als allgemeine Ansicht, und als das die Organisation des Systems bestimmende Princip zu Grunde gelegen, dass also nicht erst die calvinische Prädestinationslehre jene Richtung in das System gebracht habe, findet er mit Schweizer in der dem reformirten System eigenthümlich angehörigen synthetischen Methode augenscheinlich an den Tag gelegt, dass das System, von der objektiven Idee Gottes ausgehend seine Richtung von oben nach unten nimmt, wie umgekehrt das lutherische, dem die analytische Methode eignet, von unten nach oben, weil es seine Stellung nicht in der Idee Gottes nimmt, sondern im Bewusstsein des Subjekts, und das zum Princip macht, was sich im Selbstbewusstsein des Subjekts als die unmittelbarste Richtung des Menschen auf Gott ausspricht. In diesem Polaritäts-Verhältniss der beiderseitigen Ausgangspunkte und Principien sieht der Verfasser die beiden möglichen Hauptformen ausgeprägt, in welchen sich der Protestantismus verwirklichen konnte. Beide Systeme gehören ihm daher wesentlich zusammen, und ergänzen einander, so nämlich, dass das lutherische System die objektive Gottes-Idee des reformirten, als seine objektive Wahrheit zur Voraussetzung hat, wenn es treu dem Princip des Protestantismus die subjektive Seite in sich überwiegen lässt, und das reformirte sich erst zur Subjektivität des Bewusstseins auf-

schliessen muss, um nicht in seiner abstrakten Tendenz der Objektivität verschlossen zu bleiben.

Hier möchte ich nun zuerst das Thatsächliche in Betreff der Methode, wie es auch in seiner Dogmengeschichte der Verfasser auf das Zeugniss von Schweizer hin annimmt, schlechthin in Frage stellen. Es verhält sich nicht so mit jener Vertheilung der Methoden in der Wirklichkeit, sondern Schweizer hat sie bloss seinem Princip zu lieb construirt. Es verhält sich nicht so nach seinem eigenen Zeugniss, denn er gesteht, dass nach Melanchthons Vorgang die Lutheraner bis auf Calixtus, und das heisst nichts anders, als während der ächtesten Zeit der Entwicklung ihrer Confessions-Eigenthümlichkeit, dieselbe Methode befolgt haben, welche er als die reformirte in Anspruch nimmt. Und umgekehrt, gerade bei den Reformirten ist diese Methode bis weit ins 17. Jahrhundert herein eine wahre Seltenheit. Selbst die Scholastik, welche nach der Dordrechter Synode aufkam, hat keineswegs dieselbe zur herrschenden gemacht, und der blosse Anfang mit der Lehre *de deo* kann so wenig für eine specifisch reformirte, in jenem Princip wurzelnde Methode zeugen, als die mittelalterlichen Scholastiker desshalb Vorläufer der reformirten Dogmatik gewesen sind. Es ist eine unrichtige Behauptung Schweizers ohne allen Beweis, welche Baur hier adoptirt hat, eine Behauptung, welcher sich historisch nur sehr wenig Schein geben lässt, am ehesten etwa aus den Produkten der wolfischen Periode, welche aber in ihrer Beweiskraft für die fragliche Sache völlig vernichtet wird durch die bedeutendsten Lehrbücher des 16. und 17. Jahrhunderts, voran durch Calvin selbst. Seine trinitarische Eintheilung schliesst sich augenscheinlich an die Ordnung des apostolischen Symbolums an, ohne alle Gedanken an jene Deduktion aus der objektiven Gottesidee, und charakteristisch beginnt er nicht mit dem *locus de deo,* sondern *de cognitione dei,* welche eben im natürlichen Zustande eine verkehrte und mangelhafte sei. Und bei den unmittelbaren Nachfolgern Calvins sehen wir den Anfang *de deo* gewöhnlich eingeleitet mit einer praktisch subjektiven Wendung, dass es nöthig sei, Gott recht zu erkennen, um ihn recht zu verehren, und in solcher Erkenntniss und Verehrung das Heil zu finden. So Musculus, Bullinger u. s. w. So schicken noch holländische Scholastiker, wie Mastricht, dem *locus de deo* den *de fide salvifica* voran, zum deut-

lichsten Beweis, wie weit sie von der synthetischen Methode im Sinn der Deduktion aus der objektiven Gottesidee entfernt waren. Hat ja doch gerade die reformirte Theologie sich beständig mit der Frage beschäftigt, ob überhaupt eine systematische Zusammenstellung der Glaubenswahrheiten erlaubt und schicklich sei. So rechtfertigt es noch sehr angelegentlich Mastricht (1699) I. c. 1 aus der Schrift, aus der Natur der Sache, aus dem Beispiel der Lehrer zu allen Zeiten (z. B. Calvini, Bullingeri, Musculi, Aretii, Martyris, Ursini, Zanchii u. s. w.) und der als *compendium* unendlich oft aufgelegte Melchior (1685) praef. Der letztere stellt mehrere Methoden in Frage, und weist namentlich diejenige ab, welche der Philosophie eignet, als unpassend für die Theologie, *quod hujus veritates non fluant ex alio communi principio quam voluntate Dei, quae in s. s. panditur. Unde fundamentum solet illa vocare non veritatem aliquam simplicissimam, sed ex multis aliis compositam, ex eadem per analysin educendis, ex. gr. — filium dei venisse in mundum ad salvandos peccatores.* Die *idea summarum veritatum* werde am besten tradirt durch *locos communes, qui licet ordine etiam quodam synthetico digeri inter se possint et debeant, tractari tamen aliter vix possunt singuli per aliquam suam latitudinem, nisi interspersis saepe quibusdam in progressu demum pressius explicandis* u. s. w. Schwerlich wird jemand im Ernst daran denken, irgend eine der oben von dem Scholastiker Mastricht für die Methode überhaupt angeführten Auctoritäten der reformirten Dogmatik zum Zeugniss für die synthetische Methode anzurufen. Hören wir z. B. den Ursinus, so handelt derselbe im comp. doctr. christianae p. 10 von der *partitio* derselben, führt unter anderm auch die *in doctrinam de deo, de voluntate,* und *de operibus ejus* auf, und reducirt sie wie die andern auf die zwei Hauptcapitel *de lege* und *de evangelio*, die er sofort durch drei *rationes* als die passendste Eintheilung nachweist. Nimmt man nun noch hinzu, dass seit Erscheinen des Heidelberger Katechismus die dogmatische Hauptarbeit der reformirten Kirche fast ein Jahrhundert lang nur auf Behandlungen und Explicationen dieses Lehrbuchs sich bezog, das diametral jener synthetisch-deducirenden Methode entgegensteht, so wird Niemand sich bereden mögen, dass diese empirisch kaum apparirende Methode die dem reformirten System eigenthümlich sei. Alting,

der in seiner der *loci communes* vorangeschickten *oratio inauguralis* ebenfalls die Zweckmässigkeit und praktische Nützlichkeit solcher Zusammenstellungen der Glaubenswahrheiten nachweist, handelt *de ordine sive methodo in locorum theologicorum explicatione observanda* so, dass er sagt: *quot capita, tot methodos esse. Etsi enim pene innumerabiles sunt, qui in hac studii theologici parte perpolienda temporis multum et laboris posuerunt; vixtamen duos reperias, qui vel in locis universis disponendis ac inter se coordinandis, vel in singulis deducendis ac declarandis per omnia consentient.* Er meint dann, mit Berufung auf Ursinus, *vix ullam methodum convenientiorem historicâ videri, hoc est tali, quae historiae seriem secuta a Deo ad opera ejus, ab aeternis ad ea, quae in tempore fiunt et facta sunt, a prioribus ad posteriora progreditur, adeoque ab ipsa aeternitate orsa per mediana temporalium in ipsam quasi circulatim redit.* Das ist nun freilich der Gang von oben nach unten, aber mit welchem Rechte will man ihn den specifisch-reformirten nennen, oder gar den deducirenden, da er sich selbst als historisch bezeichnet, und da auch die Lutheraner in der Regel keinen andern befolgen? Nicht das Voranstellen der Lehre von Gott und seinen Rathschlüssen, sondern die detaillirte Ausführung der Rathschlüsse macht das Reformirte aus. Diess gehört aber nicht zur Methode sondern zur Materie der Dogmatik.

Aber nicht nur, dass die Commentation des durchaus analytischen Heidelberger Katechismus lange Zeit die vorherrschende Form der reformirten dogmatischen Tradition war, neben ihr zog sich noch, wie Altings Beispiel zeigt, die durchaus unsystematische Weise der symptomischen *Problemata* hin, eine Weise welche durch den Berner Aretius begonnen, nur die einzelnen dogmatischen und moralischen Begriffe ohne alle Ordnung aber mit grosser Gründlichkeit zu entwickeln suchte, an sich jedoch nichts anders war, als eine nur noch aufgelöstere Art der *loci communes*. Denn gerade diese entbehrten in der reformirten Theologie häufig selbst alles wissenschaftlichen Zusammenhangs. Als die Einheit dachte man sich eben die biblische Offenbarung, deren Wahrheiten man *taliter qualiter* zu fixiren suchte, als die Gliederung derselben setzte man das apostolische Symbolum, das U. V., die 10 Gebote voraus, unbekümmert um wei-

tere Systematisirung. Man sehe z. B. in Musculus loci die Reihenfolge der Materien, und man wird weder hier noch in Aretius Problemata auch nur einen Schatten von synthetischer Methode finden [1]. Meist wird auch das Bedürfniss einer eigentlichen Methode nur äusserlich begründet, oder die gewählte Methode nur äusserlich gerechtfertigt mit der Leichtigkeit der Uebersicht und des Behaltens, oder mit dem Vorgang eines andern, dem man sich zu conformiren für gut findet, da ohnehin die Verschiedenheit so gross sei. (So Wendelin praef.) Und in der That gegenüber dem im Wesentlichen constanten Gang der durch Melanchthon in die lutherische Kirche wieder in ihr Recht eingesetzten scholastischen und synthetischen Methode durch zwei Jahrhunderte hindurch bietet die reformirte Dogmatik eine freie Mannigfaltigkeit dar, dass mit Recht gesagt wurde: *tot diversae theologiae methodi, quot theologorum sunt capita.* Nur eine sehr beschränkte Zahl derselben hat sich der eigentlich-

---

1) Musculus befolgt diese Ordnung: *de deo, de divinitate Christi, spiritus sancti, de operibus dei, de creatione, de lapsu angelorum, de creatione hominis, de lapsu hominis, de libero arbitrio, de peccato, de legibus, de decalogo, de abrogatione legis, de foedere et testamento dei, de discrimine veteris et novi test., de gratia dei, de redemtione generis humani, de incarnatione verbi, de dispensatione gratiae dei, de evangelio, de sacris scripturis, de ministris verbi, de fide, de electione ac reprobatione, de poenitentia, de justificatione, de bonis operibus* u. s. w. Aretius lässt sogar auch diess *minimum* von innerer Ordnung fallen und stellt seine *loci* folgendermassen zusammen: *de genealogiis, de fuga, de poenitentia, de jejunio quadragesimae, de divortio, de oratione, de vita aeterna, de cruce ecclesiae, de miraculis, de stipendiis ministrorum, de officio Messiae, de regno coelorum* u. s. w. Diese Reihenordnung muss wunderlich erscheinen. Sie schliesst sich aber an den Gang der evangelischen Geschichte an. — Wo nun auf solche Weise der dogmatische Stoff behandelt werden kann und zwar von Männern, welche unter den tonangebenden Auctoritäten zählen, da ist doch gewiss von synthetischer deducirender Methode nicht zu sprechen. Statt diese der reformirten Dogmatik im Gegensatz zur lutherischen zu vindiciren, liesse sich noch eher durchführen, dasjenige, was etwa so genannt werden kann, sei erst durch das Beispiel der Lutheraner in die reformirte Dogmatik gekommen, wie die Berufung Altings auf Melanchthon zeigen könnte.

synthetischen und deducirenden Methode bedient. Unter ihnen sind aber gerade diejenigen Männer nicht, auf welche sich die späteren Lehrer vornämlich als auf die grundlegenden Auctoritäten zu berufen pflegen. Noch auf einen Umstand darf hingewiesen werden als auf einen indirekten Gegenbeweis gegen das Herrschen der construktiven von oben deducirenden Methode in der reformirten Dogmatik. Um wie weit stehen alle Hauptbegriffe derselben an fester und gleichmässiger Bestimmtheit hinter den lutherischen zurück? Wie biegsam und vieldeutig erscheinen sie dem Sinne nach bei gleichem Namen? Wie viele *termini* sind sichtbar nur aus der lutherischen Dogmatik, als ihrer eigentlichen Geburtsstätte, herübergenommen aber gerade mit Lösung ihrer festen Bestimmtheit herübergenommen, worden? Von allem dem müsste offenbar das Gegentheil Statt finden, wenn jene Voraussetzung rücksichtlich der Methode gegründet wäre.

Gehen wir nun weiter zu den drei Hauptunterscheidungslehren, welche successiv hervorgearbeitet die Trennung der reformirten Confession von der lutherischen verwirklicht haben, und in deren eigenthümlicher Auffassung sich die Lebendigkeit jenes Princips von der Alles auf absolute Weise bestimmenden objektiven Gottes-Idee manifestiren soll, so ist es zuerst das Abendmahl, was hier in Betracht kommt. Nicht Scheu vor Wunder, heisst es, noch bloss exegetische Gründe haben Zwingli abgehalten, der lutherischen Ansicht beizustimmen, sondern einzig und allein darin sei der Grund des Widerspruchs gelegen, dass eine solche göttliche Substanz und absolute Causalität, wie die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl als vermittelnd zwischen Gott und den Menschen eintrat, als etwas höchst Ueberflüssiges, Zweckloses, dem religiösen Bewusstsein völlig Widerstreitendes erschien. Das lutherische Dogma erscheine noch mit seiner unmittelbaren und substantiellen Gegenwart des Leibs und Bluts Christi auf der katholischen Seite, wo die Transsubstantiation die Bedeutung des vermittelnden Zeichens ganz aufhebe, Brod und Wein die absolute Ursache der Sacramentswirkung seien, die göttliche Substanz in sich selbst gegenwärtig haben als Gegenstand der unmittelbaren Anschauung und des sinnlichen Genusses, ohne dass auf Gottes absolute Causalität zurückgegangen werde u. s. w. Den Reformirten können die Sacramente keine selbstständig wirkende Ursache sein, sondern bloss vermittelnde, weil sie von der Idee Gottes,

als der absoluten Causalität, in ihrem religiösen Bewusstsein durchdrungen, einer secundären Ursache, die nur eine vermittelnde Stellung habe, nicht die Bedeutung eines auf absolute Weise wirkenden Princips geben können. Alles, was die Sacramente Göttliches in sich haben, ist nichts ihnen selbst Immanentes, sie sind nur das Medium, durch das es hindurchgeht, weil die in ihnen wirkende Kraft nur die absolute Kraft Gottes selbst sein kann. Auch Calvins Grundanschauung bleibe dieselbe. Nicht in die äusseren Elemente falle das Substantielle des Abendmahlsgenusses, der Geist einigt mystisch mit Christi lebendig machendem Fleische. Die ganze Richtung des religiösen Bewusstseins gehe in der calvinischen Lehre über alles bloss äusserlich Vermittelnde hinweg auf die absolute Ursache; die Elemente seien bloss Vehikel des Uebersinnlichen, weil in ihnen die absolute Kraft Gottes wirkt. Die Sacramentstheorie hänge ab von der Frage nach dem Verhältniss des Endlichen und Unendlichen. Je mehr man sich der Idee des Absoluten in ihrer ganzen Bedeutung bewusst ist, je mehr das Bewusstsein von ihrem absoluten Inhalt erfüllt und durchdrungen ist, desto mehr muss auch in der Lehre von den Sacramenten Beides, das Endliche und Unendliche, auseinander gehalten werden, das sinnliche Element kann das Absolute nicht unmittelbar in sich haben, und mit ihm zur Einheit zusammengehen; *finitum non est capax infiniti.* Im Bewusstsein dieses Unterschieds kann sich daher dieses System mit keiner Ansicht befreunden, welche da, wo nur Endliches ist, Unendliches haben will, und dem, was nur vermittelnder Art sein kann, eine absolute Bedeutung geben zu können meint.

Es kann nun nicht bezweifelt werden, dass die allgemeine Anschauung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und Unendlichen auch die theoretische Ansicht von Sacrament nach seinem sinnlichen und geistigen Element bedingt (wie nicht minder die Ansicht vom Wort Gottes und das Verhältniss des in ihm wirksamen Geistes), aber es scheinen mir in der gegebenen Ausführung etliche Punkte übergangen, welche berücksichtigt, und etliche Dinge in einander gemischt, welche gehörig unterschieden, den Erweis der fraglichen These, dass die reformirte Abendmahlslehre in ihrem Unterschied von der lutherischen aus dem vorherrschenden Bewusstsein der Absolutheit des göttlichen Wirkens, also aus der objektiven Idee von

Gott als der absoluten Causalität abzuleiten sei, mehr als zweifelhaft machen. Lassen wir uns zunächst die Nichtunterscheidung zwischen Zwingli und Calvin, oder der herrschenden symbolischen Lehre vom Abendmahl gefallen, wie sie denn in Einer Beziehung rücksichtlich der Ansicht von den sinnlichen Elementen durchaus berechtigt ist, so ist über den Grund des Widerspruchs Zwinglis gegen die Luther'sche Abendmahlsvorstellung entschieden anders zu urtheilen, als hier geschieht. Allerdings erschien sie Zwingli, der seine Theorie im Gegensatz gegen die Transsubstantiation und das Messopfer gebildet hatte, als ein Rückfall ins papistische Wesen, als eine Rückkehr zu den Fleischtöpfen Egyptens, aber nur weil Zwingli keine andere Seite der Controverse sah als die durch den Sacramentestreit in den Vordergrund gestellte von der Natur der sinnlichen Elemente, und die tiefere Grundanschauung, welche die lutherische Fassung der substantiellen Gegenwart Christi im religiösen Bedürfniss des nach der wahren *Unio* mit Christus verlangenden Subjekts herbeiführte, nicht verstand. Allerdings war es übrigens die Scheu vor dem Wunder, welche seinem Widerspruch mit zu Grunde lag, wie er selbst andeutet, nämlich die Scheu vor einem solchen Wunder, das die Wahrheit des menschlichen Leibs Christi aufzuheben, und so das Hauptobjekt des Glaubens zu verwirren schien. Das ist der objektive Hauptgrund, welchen er positiv gegen die lutherische Ansicht geltend macht [1]), und durch welche er seine Exegese siegreich zu verthei-

---

1) Fidei ratio (Niemeyer p. 27 seqq.): *nec est, cur causentur adversarii, humanitatem Christi esse ubicunque est divinitas: nam id tolleret veram humanitatem Christi. Cum videbimus eum redire, quemadmodum abiit, tum sciemus adesse. Alioqui sed et ad dextram patris. Valeant tum calumniosae nugae, quae nobis veritatem tum humanitatis Christi, tum sacrarum literarum tollunt.* Exposit. p. 41. — *juxta humanam naturam non sic in divinam transierit, ut non vere, proprie et naturaliter homo sit — ut quidquid ad humanae naturae veritatem et proprietatem pertinet sic habeat, ut propter divinae naturae conjunctionem non sit ei quidquam ademtum.* p. 43. *Quod propter nos adsumsit, de nostro est, ut totus noster sit. — Paulus nostram resurrectionem ex Christi, et Christi ex nostra demonstrat. Quidquid Christi corpus habet, quod ad modum, dotes et proprietatem corporis attinet, nobis habet tanquam noster archetypus.* — 45. *cum resurrexit, nobis resurrexit, nostram re-*

digen glaubt. Die wahre Menschheit des geschichtlichen Erlösers schien ihm gefährdet, also die Erlösung selbst, die ihm nur in jener wahrhaft geschichtlichen Persönlichkeit feststand, welche durchaus nur in völliger Homousie des Erlösers mit uns begriffen werden kann. War ihm auf diese Art die objektive Möglichkeit der Sache entschwunden, so hatte sein religiöses Bewusstsein auch gar keinen Raum, in welchem das Bedürfniss einer solchen Gemeinschaft mit Christus, eines solchen Genusses Christi, entstehen konnte, da ihm die realste Einheit mit dem Gottmenschen oben im Glauben schon gegeben war [1]).

Am wenigsten konnte ihm das Abendmahl eine solche communicative Bedeutung und Kraft haben, weil er, und zwar gerade im Gegensatz gegen die katholische Messe, jedoch im Allgemeinen der Richtung treu bleibend, welche der Opferbegriff nimmt, das Abendmahl hauptsächlich als Leistung, als Thathandlung des Bekennens, Dankens, Verkündigens fasst. Wenn er so durch die rein symbolische Auffassung der Elemente sich in Gegensatz stellt gegen die lutherische, wie gegen die katholische Lehre, so steht er dagegen in einem andern Betracht wieder der katholischen Anschauung nahe, und bildet mit dieser zusammen einen Gegensatz gegen die lutherische Abendmahls-Vorstellung. Bei der letzteren ist ohne Zweifel die religiöse Grundidee nicht die der objektiven Gegenwart des Leibs und Bluts Christi in den Elementen, sondern die des realen Empfangens und Geniessens des Gottmenschen in, mit und unter den Elementen zur wahren Lebensgemeinschaft [2]), und nur um dieses realen und objektiven Geniessens der Gemeinschaft Christi willen wird jene Theorie von dem Verhältniss der *materia coelestis* zu den Elemen-

---

surrectionem orsus. — cum dixerunt, Christi corpus nos alere ad resurrectionem — nihil aliud voluerunt, quam ostendere, quod cum Christus, qui totus noster est, resurrexerit, per hoc nos certos reddi, quod et nos u. s. w.

1) Ibid. p. 29. *Ut corpus re spirituali pasci nequit, sic neque anima re corporali.* Vergl. die zahlreichen Nachweisungen bei Ebrard, das Dogma vom h. Abendmahl Th. II. Kap. 4.

2) Diess ist trefflich angedeutet S. 378 f. Die lutherische Abendmahlslehre sowohl als die von der Person Christi, sind ganz nur verständlich aus der lutherischen Idee der *unio mystica.*

ten in glaubensmuthigem Premiren der Einsetzungsworte aufgestellt. Die katholische Theorie, weit entfernt, wie der Verfasser angiebt, das im sinnlichen Element unmittelbar gegenwärtige Göttliche dem unmittelbaren sinnlichen Genuss preiszugeben, und so auf äusserlichem Wege dem Subjekt angeeignet werden zu lassen, kennt gar keine durch den Genuss als solchen zu Stande kommende Aneignung Christi, und braucht die miraculose Gegenwart nur zum Behuf des Opfers und für die Anbetung. Im Tabernakel ist Christus, aber dort bleibt er, um die Kniee vor sich beugen zu lassen, in die Glaubigen geht er selbst in der That nicht ein. Nur bildlich geniessen sie ihn, nur tropisch treten sie mit ihm in Gemeinschaft [1]. Was von Gemein-

1) Die neuere katholische Dogmatik weiss zwar sehr schön zu reden von der Eucharistie als dem Sacrament der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser. S. Staudenmeier Geist des Christenthums und Kirchenlexicon Art. Abendmahl. Wenn die Ausdrücke der schönen alten Hymnen dogmatische nicht bloss poetische Wahrheit hätten, so möchte jenes ganz berechtigt sein, z. B. *Caro cibus, sanguis potus, manet tamen Christus totus sub utraque specie. A sumente non concisus, non confractus non divisus, integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille, quantum iste, tantum ille, Nec sumtus consumitur. — Ecce panis angelorum factus cibus viatorum. — O res mirabilis! Manducat dominum pauper servus et humilis.* Freilich sagt auch das Tridentinum s. 21, 3 *etiam sub altera tantum specie totum atque integrum Christum, verumque sacramentum sumi* vgl. 13, 2, 5. Aber auch das Tridentinum setzt oft sehr volle Worte, deren wirklicher Inhalt dagegen gewaltig zusammenschrumpft. Es ist eben die Frage, in welchem Sinn dasselbe im Abendmahlsgenuss überhaupt ein *sumi Christum* findet. Kommt durch den Abendmahlsgenuss eine reale Lebensgemeinschaft eben desshalb zu Stande, weil die Elemente, vermöge der Wandlung, der Leib und das Blut Christi, der ganze Christus sind? Darauf antwortet das Concil unmissverstehbar, wenn es den Genuss selbst für mehr oder minder gleichgiltig hält und ihn nur deshalb empfiehlt: *ut hujus sanctissimi sacrificii fructus uberior proveniret* (sess. 22, 6). Also der Akt des Genusses selbst kann nur die (subjektive) Frucht des (objektiven) Opfers reicher machen; die eigentliche Wirkung auf das Subjekt ist die des Opfers. Nicht um genossen zu werden, sondern um geopfert zu werden, ist Christus leibhaftig da. Die Frucht seiner neuen Opferung eignen wir uns nur

schaft mit Christus — im allgemeinen Gnadenstande — schon besteht, das wird etwa nicht durch den Genuss (denn dieser gehört nicht wesentlich zur Sache, nur zur Vollständigkeit der Symbolisirung), sondern durch das Opfer, und die vermöge des Opfers ausgewirkten, übernatürlich gekräftigten, durch die Symbolik des Akts und die Schauer des Wandlungsmirakels angeregten Tugendgefühle und Vorsätze bloss erhöht. Lassen wir das Opfer fallen mit der ihm dienenden Magie der Wandlung, so bleiben die allgemeinen Umrisse der Zwinglischen Abendmahlsansicht übrig. Das Opfer ersetzt die Danksagung, in welcher vorzugsweise der Abendmahlsgenuss besteht, die Gemeinschaft mit Christus wird als im, den Gnadenstand be-

reichlicher an, wenn wir das Abendmahl auch geniessen, nicht aber eignen wir ihn selbst uns persönlich zu mystischer Lebensgemeinschaft an, welche eben durch solchen Genuss seines Leibs vermittelt wäre. Denn das, was wir geniessen, was wir uns persönlich real in Folge des mündlichen Empfangens der eucharistischen Hostie assimiliren, das ist — das in Brod bestehende Symbol seines Leibs. Die Zeit der Präsenz Christi ist genau abgemessen; sie geht gerade bis zur *manducatio*, denn so wie die *species* aufhört, hört auch jene Präsenz auf. (Perrone p. 156.) Eine specifische Wirkung der körperlichen Berührung, in welcher wir mit Christus durch die Hostie kommen, auf uns findet nicht Statt; nicht darin liegt die *virtus sacramenti*, sondern im Opfer. Nicht die *distributio* und *sumtio* macht die Sacramentshandlung aus, dasselbe besteht nicht im *usus* wie die andern etc. Alle diese Bestimmungen der katholischen Lehre, welche keine andere Wirkung der Eucharistie als die Opferwirkung kennt, machen den Nutzen des eigentlichen Genusses zu einem durch das äussere Mirakel der Wandlung und Opferung geweckten moralisch-psychologischen Process, der, wie er auch ohne Genuss statt finden kann, so durch denselben nur eine dem Gefühl vielleicht eindringlichere Symbolik gewinnt. Alles, was an diesem moralisch-psychologischen Process supernatural heissen kann, das hängt nicht ab von Genuss, sondern vom Opfer. Es ist der Schauer des Wandlungs-Wunders, und die durch die Opferung Christi von Gott erlangte himmlische Gnade, welche den inneren Vorgängen einen supernaturalen Charakter verleiht. Angebetet wird Christus, aber er bleibt *in pyxide*. Zur realen *unio mystica* kommt es nicht; *domine non sum dignus ut intres domum meam*. Es wird bloss bildlich genossen.

dingenden, Glauben vorhanden vorausgesetzt, der Genuss des Leibs und Bluts Christi ist ein symbolisch-moralischer, die Elemente sind nicht minder blosse Zeichen als für den katholischen Communicanten, der nur Brod, nicht aber den Leib Christi sich wirklich assimilirt. Wenn nun Zwingli seine Polemik wider die katholische Magie und Aeusserlichkeit der Transsubstantion auch auf die lutherische Vorstellung ausdehnt, wenn ihm die letztere bei seiner nur die sinnlichen Elemente ins Auge fassenden Betrachtungsweise jener verwandt zu sein scheint, so ist es nicht die Idee der absoluten Wirksamkeit Gottes, sondern einfach das Interesse des Verstandes, was ihn leitet, und seine Theorie vom Glauben schliesst in den letzteren dasjenige Reale schon ein, was Luther durch das Abendmahl sich erst vermittelt werden lässt. Für Zwingli ist das Abendmahl gar nicht ein Akt der Vermittlung, durch welchen die göttliche Causalität als die absolute, somit von den Elementen unabhängige, auf das Subjekt eine absolute Wirkung ausübt, sondern der Glaube selbst im Subjekt ist eine Wirkung der absoluten Causalität, die bei dem Abendmahl schon vorausgesetzt wird, aber in dieser ihrer Eigenschaft als solche bei dem Abendmahl selbst gar nicht in Betracht kommt. Wenn daher Zwingli auch mitunter, wo er die Sacramente überhaupt bespricht, auf die *virtus* des h. Geistes, welche keiner Wagen bedürfe, um in uns einzufahren, zu reden kommt, überhaupt also die Absolutheit der göttlichen an keine Organe nothwendig gebundenen, in kein äusserliches Ding sich einschliessenden Kraft hervorhebt, so stehen solche Aeusserungen entweder überhaupt gar nicht im Zusammenhang mit seiner Abendmahlsvorstellung, sondern gehen mehr auf die Taufe, welche als Kindertaufe jene magische Auffassung nahe zu legen schien, oder sie sind Ausflüsse seiner philosophischen Theorie, welche, wie Baur richtig bemerkt, nicht unmittelbar auf sein religiöses Bewusstsein übertragen werden darf, und welche strenge genommen jedes Sacrament als unnütz erscheinen liesse. So ist es bei Zwingli in keinem Fall die Idee der absoluten Causalität Gottes, welche dem Abendmahl-Sacrament seine Bedeutung im lutherischen Sinn entzogen, die Aeusserlichkeit desselben zu einer bloss vermittelnden nicht selbst absoluten Stellung herabgedrückt hätte. Es handelt sich hier gar nicht um diesen Gegensatz, sondern, wie einerseits die christologische Vorstellung der lutherisch-objektiven Theorie

direkt im Wege steht, so ist andrer Seits die Causalität des Sacraments, als des äusseren symbolischen Akts, auf das Subjekt negativ bedingt durch das Subjekt selbst, seine eigene Aufrichtigkeit und Glaubensgesinnung, welche, allerdings ein Produkt der absoluten Causalität des göttlichen Geistes, nicht sofern sie dieses ist, sondern schlechthin sofern sie subjektiv vorhanden ist, dem Aeusseren des Sacraments gegenüber Bedeutung hat, und die vermittelnde Geltung seiner Symbole bedingt. Nicht, weil die absolute Causalität nicht an äussere Mittel gebunden werden kann, sondern weil die subjektive Glaubensgesinnung selbst die einzig mögliche *unio* mit Christus und die Bedingung ist, unter welcher allein die äussere symbolische Handlung Wahrheit und einen reellen Effekt haben kann, wird die lutherische Theorie abgewiesen. Wenn ich mit wahrem Glauben das Abendmahl geniesse, dann dient eben das Symbolische der Zeichen für mich zur Glaubens-Stärkung [1]). Diese im Grunde einzige specifische Wirkung des Abendmahls ist nicht als eine vom sinnlichen Element geschiedene der absoluten Causalität Gottes oder des heil. Geistes angehörige zu fassen, sondern es ist gerade die unmittelbare Wirkung der sinnlichen, symbolischen Elemente auf das glaubige Subjekt, gemäss dessen Natur und unter Voraussetzung der schon vorhandenen inneren subjektiven Bestimmtheit. Dass die letztere auf einer absoluten Wirkung des göttlichen Geistes beruht, das kommt bei der Abendmahlsvorstellung selbst nicht in Betracht, sondern nur das andere, dass sie schon in ihrem subjektiven Vorhandensein alle reale und objektive *unio* mit Christus in sich schliesst, weil sie nämlich Christus ergreift. Das Gleiche wird nun auch zu urtheilen sein, wenn wir auf die durch Calvin erweiterte und in Folge seines Einflusses kirchlich gewordene und symbolisch fixirte Abendmahlslehre blicken. Man hat ihre Differenz von der Zwinglischen vielfach übertrieben. Sie schliesst sich nicht nur durch die gleiche rein verständige

1) Z. Expositio N. p. 51. *Auxilium opemque adferunt fidei. Et hoc prae omnibus facit eucharistia*, nämlich sie wirkt auf die Sinne, und so dem zerstreuenden und ablenkenden Sinnenreiz entgegen. *Adjuvant ergo fidei contemplutionem, concordant cum mentis studiis, quod alias citra sacramentorum usum non tantopere tantoque fit consensu.*

Betrachtung der äusseren Elemente, durch dieselbe christologische negative Begründung dieser Betrachtungsweise, sondern auch dadurch genau an die Zwinglische an, dass sie den Glauben, das Moment der Subjektivität, zur Basis macht, in ihm die reale *unio* mit Christus schon befasst sein lässt, und nur den Inhalt dieser *unio*, die in ihr beschlossenen Güter, dem communicirenden Glaubenssubjekte nach den symbolisch-vorgestellten Gegenständen und nach der Symbolik des Akts selbst als einer Glaubensbethätigung reicher und voller zum Bewusstsein bringt, gleichsam eine tiefere psychologische Region der *fides* hervorkehrt, und darum die Wirkung des Sacramentsgenusses auf und für das glaubige Subjekt ebenfalls unmittelbarer auf jene absolute Causalität des h. Geistes, die alles Glaubensleben bedingt, zurückführt. Aber nicht nur sehen wir in den Antithesen gegen die lutherische Abendmahlsvorstellung, welcher sich Calvins Ausdrücke so vielfach zu nähern schienen, constant nur christologische und subjektive Gründe geltend gemacht, welche auf Alles eher als auf die objektive Idee Gottes als der absoluten Causalität zurückzuführen sind, sondern gerade die eigenthümliche Weiterbildung zeigt, dass der Schwerpunkt des Dogmas, somit das Hauptinteresse des in ihm sich vollziehenden religiösen Bewusstseins nicht nach der Seite hin neigt, wo es sich um die Art der Causalität im Abendmahl, ob absolut oder bloss vermittelnd, sondern wo es sich darum handelt, das in Christo gewonnene objektive Heilsgut dem Subjekt gewiss, seine Gemeinschaft mit Christus fest zu machen. Unter den Oppositionen Calvins wider die lutherische Abendmahlsvorstellung ist wohl als die significanteste die hervorzuheben, dass sie der Gerechtigkeit aus dem Glauben widerspreche, und dass die *salutis fiducia* allein auf Christo beruhe.

Darin liegt eben die keiner äussern Realität, wie der Substanz Christi mehr bedürftige Autarkie des subjektiven Glaubens zum Genuss des Erlösungsheils in Christo, zur Lebensgemeinschaft mit Christus und seiner *caro vivifica*, gleichwie aus den christologischen Abweisungen der Möglichkeit einer leiblichen Präsenz Christi sich das verständige Interesse mit dem religiösen verbindet, Christus als in jedem Betracht wahren Menschen, als in der That unsersgleichen und darum unsern Erlöser festzuhalten. So wenig, wie wir finden werden, diese eigenthümliche Christologie, welche doch immer durch

die Menschheit Christi uns die Heilswirkung vermittelt sein lässt, als Produkt des von der Absolutheit der Wirksamkeit Gottes, im Gegensatz zu jeder andern, erfüllten Bewusstseins zu betrachten ist; so wenig gilt diess auch von jener dem Glauben selbst und als solchem vindicirten Qualität, die wahre *unio* und *communio* mit Christus und nicht bloss eine *mentis intelligentia* zu sein. Wenn man fragt, warum sich das reformirt-religiöse Bewusstsein mit solcher *unio cum Christo* begnügt, und daher auch die Abendmahlsvorstellung nach ihr ausbildet, so wird man durch den Umstand, dass die *fides* das Werk des göttlichen Geistes ist, nicht genöthigt sein, die Antwort anzunehmen, weil das religiöse Bewusstsein von der objektiven Gottes Idee als der absoluten Causalität ganz durchdrungen einer secundären Ursache, die nur eine vermittelnde Stellung hat, nicht die Bedeutung eines auf absolute Weise wirkenden Princips geben kann. Denn es handelt sich ja hiebei um nichts anderes, als eben um die Art jener vermittelnden Stellung des Sacraments zu dem Heilsbewusstsein. Vielmehr wird man einfach bei dem Idealismus der Subjektivität stehen zu bleiben haben, welcher, weil er im Anschauen des geschichtlichen Gottmenschen des gleichen Geistes mit ihm in sich bewusst ist, damit alle seine wesentlichen Beziehungen zum Gottmenschen als der Quelle seines Heils vollzogen weiss, und in dem Abendmahls-Sacramente keine weitere objektive Realität einer noch über jenes hinaus mit Christo herzustellenden Gemeinschaft zugeben, sondern einfach nur diese Sacramentsbegehung unter die jenen idealen Besitz verwirklichenden und befestigenden Momente, die Sacramente-Symbolik als den Ausdruck der im Glauben an Christus hingenommenen Heilsgüter, der in der *unio* mit ihm bestehenden Segnungen zählen kann [1]).

---

1) Vgl. die Argumente, welche Ursinus gegen die lutherische Theorie aus der *analogia fidei* anführt S. 568 ff. *1) Firma sumuntur argumenta ex articulo de veritate humanae Christi naturae*, was sofort an der Menschwerdung und Himmelfahrt gezeigt wird, *neque enim glorificatio naturae humanae naturam tollit. Omnia, quae de Christo in articulis fidei dicuntur, non vere gesta fuissent, sed tantum fuissent visa fieri, ac proinde nos adhuc essemus in morte. 2) petuntur argumenta non infirma ex articulo de communione sanctorum cum Christo. Talis nunc est communio sanctorum cum*

Es handelt sich bei der Abendmahls-Differenz um so weniger um den Gegensatz der absoluten und einer bloss vermittelnden Causalität, als ja auch die lutherische Lehre bloss die letztere dem Abendmahl zuschreibt, und wenn sie neben dem Glauben und h. Geist noch eine substantielle Gegenwart Christi statuirt, diese nicht darum herbeizieht um in ihr ein auf absolute Weise wirkendes Princip zu haben, sondern um der Gemeinschaft mit Christus als einer realen gewiss und somit des durch die göttliche Gnade erlangten in Christo beschlossenen Heils in seligem gegenwärtigem Genusse froh zu sein. Die *unio mystica* ist beiderseits eine andere.

Es sind nur zwei Punkte der reformirten Abendmahlslehre, welche mit einigem Schein für den beabsichtigten Zweck vorgebracht werden könnten, einmal, was S. 331 nur gelegenheitlich angeführt wird, dass der h. Geist dieselbe Wirkung, welche er durch die Sacramente vollbringt, auch ohne sie vollbringen könne, und sodann, dass die sacramentliche Wirkung sich allein auf die Frommen erstreckt, die Gottlosen dagegen gar nichts als die blossen Zeichen empfangen. Wie man die letztere Bestimmung lutherischer Seits gewöhnlich auf die Prädestinationslehre zurückbezieht, so könnte auch die erstere für das Alleingelten der absoluten Causalität Gottes zu zeugen und mithin auch die Sacramentsbedeutung ganz in jene aufgehen zu lassen scheinen. Allein der Schein wird bald vergehen, sobald man näher zusieht, und gehörig unterscheidet. Dass der Glaube allein selig mache, und dass daher die Sacramente überhaupt und namentlich das Abendmahl nicht *de necessitatis salutis* seien, ist ebensogut lutherische als reformirte Lehre, und ob diese alleinige Geltung des Glaubens im reformirten System mehr als im lutherischen, welches ihn auch schlechthin vom h. Geist als der absoluten Causalität ableitet, auf dem vom absoluten Inhalt der Gottesidee erfüllten Bewusstsein beruhe, ist an diesem Orte nicht zu untersuchen.

Christo qualis olim erat, et post futura est, talis item est communio sanctorum sacramento utentium, qualis exclusorum necessitate. At talis communio sanctorum cum Christo est spiritualis 1 Cor. 6, 17. *Talis est manducatio Christi, qualis mansio ipsius in nobis: haec autem spiritualis est; per spiritum sanctum Christus in nobis habitat.*

Streng genommen, ist es aber auch reformirt so wenig wahr als lutherisch, dass der h. Geist ohne das Abendmahl die gleichen Wirkungen ausüben könne, wie durch das Abendmahl. Denn, wenn auch reformirt nicht sowohl der wahre Leib Christi da ist, als von Christus mitgetheilt der h. Geist im Glaubigen auf die symbolischen Zeichen hin sein Trost- und Freudenwerk übt, so ist doch auch reformirt das sacramentliche Essen des Leibs und Bluts Christi noch ein anderes als das bloss geistliche Essen, und giebt, das letztere als seine Seele vorausgesetzt, für das subjektive Bewusstsein ein Mehreres, für den Glaubigen einen grösseren Glaubensgenuss, mithin einen reicheren Effekt der Geisteswirkungen, und so auch, da *nihil est in effectu, quod non fuerit in causa*, eine anders modificirte gleichsam reichere Geisteswirkung, als z. B. die Wirkung durch das Wort allein, oder die schlechthin unmittelbare. Diess muss denn auch festgehalten werden bei der Würdigung des erstern Punkts. Derselbe hätte bedeutende Kraft, ja er wäre nahehin entscheidend, wenn es sich bei der Abendmahlssache nur um das Entweder Oder der absoluten und bloss vermittelnden Causalität handelte, und wenn also das Sacrament schlechthin, wie die lutherischen Polemiker meinen, evacuirt würde durch die ewige Prädestination, welche die Einen zu Gefässen der Gnade schlechthin macht, die Andern von jedem Gnaden-Einfluss und aller sacramentlichen wie aussersacramentlichen Gemeinschaft mit Christo absolut ausschliesst. Allein schon anderwärts ist die beachtenswerthe Bemerkung gemacht worden, es scheine die Prädestinationslehre eher die Tochter als die Mutter der reformirten Abendmahlslehre zu sein (Sartorius, Rettberg). Und in jedem Fall steht sie mit derselben nicht in dem unmittelbaren Zusammenhang, den man gewöhnlich voraussetzt. Die *impii*, welche nichts empfangen, d. h. nicht den Leib Christi im geistlichen Sinn, sondern bloss die Zeichen, sind keineswegs die *rejecti* als solche, auf welche mithin keine absolute Geisteswirkung Statt fände, und die geistlich und wahrhaft das himmlische Gut des Sacraments Geniessenden, sind nicht die *electi* rein als solche. Ein *electus* z. B., der potentiell den Glauben hat, ein Kind, ist kein geschickter Abendmahls-Genosse (Ursin 590), obschon die absolute Causalität des h. Geistes in ihm operirt, da er sonst jene *potentia* nicht hätte. Es wird *fides actualis* erfordert, mithin eine bestimmte psychologisch sub-

jektive Erscheinungsweise des Effekts jener absoluten Causalität, damit das Abendmahl seine Segenswirkung ausübe, oder damit derjenige Akt der Geisteswirksamkeit im Subjekt Statt finden könne, welchen das Sacrament vermittelt. Ferner aber, die *fides* kann im Subjekt längst zur Aktualität entwickelt sein, und als *habitualis* den wahrhaft Wiedergebornen constituiren, und doch kann der Betreffende *in casu* ein unwürdiger Abendmahlsgenosse sein, und anstatt in der Gemeinschaft Christi gestärkt zu werden, in der Theilnahme daran sich vielmehr ein Gericht essen, wenn er nämlich nicht gewissenhaft die rechte Glaubens- und Bussstimmung in sich belebt hat, sondern in einem gewissen *torpor*, in momentaner Unfertigkeit, zum Tische des Herrn tritt. Ebenso aber auch umgekehrt, der bloss mit einem Zeitglauben Begabte, nicht *finaliter* Beharrende, darum an sich als *rejectus* zu Betrachtende, kann, wie überhaupt, Momente des Gefühls haben, in welchen er sich gar nicht von einem wahrhaft Wiedergebornen zu unterscheiden vermag, so analog auch mit seinem lebhaften Zeitglauben im Abendmahlsgenuss ein wahrhaft verstärktes Gefühl der Heilsgüter als ihm gehörend, ein erleuchteteres Erkennen der Heilswahrheiten, und somit eine Abschattung der im Abendmahl sich vermittelnden reellen *communio cum Christo* gewinnen, welche, nicht minder wie sein Zeitglaube selbst, eine Wirkung der absoluten Causalität des h. Geistes ist, mithin auch für ihn das Abendmahl *in casu* als eine Vermittlung von Gütern erscheinen lässt, nicht aber für dieses Mal eine *condemnatio suo judicio* mit sich führt, da er nicht durch Heuchelei die Bundeszeichen entweiht, und innerlich sich bewusst ist, blosses Spiel zu treiben.

Niemand wird läugnen können, dass diese Nachweisung aus dem innersten Geist der reformirten Sacramentslehre hervorgeht. Daraus sehen wir aber, dass die Prädestinationsvorstellung, und die etwa auf sie zurückgehende Idee von der absoluten Causalität nichts zu thun hat mit der eigenthümlichen Fassung der Abendmahlswirkung im reformirten Lehrbegriff, dass dieser vielmehr die Macht und Selbstständigkeit der persönlichen Subjektivität schlechthin gegen Eindrücke von Aussen und die Bedingtheit der letzteren in ihrem Effekt durch die subjektive Aufnahme festhält, und dass die Frage nach dem Grunde solcher Bedeutung der Subjektivität gegenüber auch den äusseren Gnaden-Vermittlungen nicht aus dem Wesen der

letzteren im Verhältniss zum göttlichen Wirken entschieden werden kann. In jedem Fall ist die unmittelbare Sakramentswirkung des Abendmahls nur allein bedingt durch die präsente innere Bestimmtheit des Subjekts; diese Bestimmtheit, als die des Moments, fällt nicht zusammen mit der über das ewige Heil entscheidenden absoluten Causalität des Göttlichen, welche gemäss dem ewigen Dekret erfolgt, sondern wie sie im einen sowohl als in dem andern Fall als eine Bestimmtheit durch die absolute Causalität gefasst werden kann (denn auch die Hypocriten haben den heil. Geist *quoad cognitionem*, Ursin. p. 401², wie die Zeitglaubigen *quoad sensum*), so darf dem Abendmahl gegenüber als einer Objektivität die Bedingung ihrer concreten Wirksamkeit rein im Subjekt als solchem gesucht werden, und jene Frage nach dem Verhältniss der absoluten göttlichen Causalität zu der subjektiven Bedingung der Abendmahls-Wirkung ist nicht zu vermischen mit der andern nach der Beschaffenheit der vermittelnden Wirksamkeit des Abendmahls.

Nach allem Bisherigen halte ich mich für berechtigt, die Anwendung der reformirten Abendmahlslehre, worin die erste doktrinelle Differenz und der ursprüngliche Anlass zur Spaltung des Protestantismus lag, zur Begründung der Ansicht, dass das Princip der Lehrbildung im reformirten Sinn die objektive Idee Gottes als der absoluten, Alles wirkenden Causalität sei, abzuweisen, ja ich glaube, die gegebenen Andeutungen brauchen nur um weniges weiter fortgeführt zu werden, um sogleich in den Hauptgegenbeweis auszugehen, durch welchen selbst der so wichtigen Prädestinationslehre ihr Anspruch genommen wird, für ein solches objektiv-theologisches Princip des reformirten Lehrbegriffs zu zeugen. Verhält es sich nämlich mit der Abendmahls-Wirkung, wie gezeigt worden, ist sie nicht nur *in casu* durch die Subjektivität überhaupt bedingt, sondern ist auch ihr Zusammenhang mit dem ewigen absoluten Heil nicht ein solcher, dass das Subjekt, welches *in casu* das Abendmahl recht begeht, dadurch ein sicheres Pfand erhielte, dass die absolute Wirkung, welcher es unterliegt, in der That die Wirkung der die Symbole mit ihrer Wahrheit füllenden Heilsgnade sei, mit andern Worten, dass es reell und wahrhaft den Leib Christi geniesse: so kann der Effekt des Abendmahls und des durch dasselbe wirkenden, dem aufnehmenden Glauben Christus applicirenden h. Geistes ein wahrer Heilseffekt nur sein, wenn

er sich als Verwirklichung der ewigen Elektion darstellt. Diese Darstellung kann aber nur geschehen für das Subjekt und in ihm, sofern es sich der Wahrheit seines Glaubens, der Alles trägt, unzweifelhaft bewusst wird. Diess geschieht durch gute Werke, als wodurch wir allein unsers Glaubens gewiss werden, und welche so auch die einzige Probe unserer Erwählung sind. Damit wir also den im Abendmahl uns vorgelegten Heilsbesitz uns wirklich aneignen, und der im dasselbe bedingenden und im dadurch geförderten Glauben wirksamen absoluten Causalität als einer Heils-Causalität für uns bewusst werden, muss jener Glaube das *propositum bonorum operum* und die subjektive Kraft zum aufrichtigen treuen Gehorsam in sich schliessen. Indem so das subjektive Kriterium unserer persönlichen Elektion und der hauptsächlichste Ziel-Effekt der durch sie gesetzten objektiven göttlichen Causalität in uns zu einer beständigen Aufgabe für den Willen wird: lässt sich mit allem Fug die Frage erheben, welche Idee für den Lehrbegriff, der doch nur die Aussagen des religiösen Selbstbewusstseins wiedergiebt und fixirt, die ursprüngliche, welche Seite jenes Verhältnisses die erste sei, ob die objektive theologische der absoluten Causalität, oder die subjektive, anthropologische der Willensbestimmung *sub specie aeternitatis?* Darauf werden wir unten wieder zurückkommen, und gehen jetzt über zu dem historisch zweiten Controvers- und Trennungs-Punkte der beiden Confessionen. So richtig die Bemerkung ist, dass die Differenz über die Person Christi, obgleich erst in Folge der Abendmahls-Differenz zur Sprache gekommen, doch keineswegs nur durch jene und den darüber geführten Streit hervorgerufen, sondern vielmehr aus einem gemeinsamen Grunde der religiösen Anschauung mit jener erwachsen sei: so zweifelhaft muss es eben wegen dieses Zusammenhangs schon nach dem Bisherigen werden, dass die Eigenthümlichkeit der reformirten Christologie in ihrem Gegensatz gegen die lutherische in dem Princip der Absolutheit Gottes wurzle. Sehen wir, ob die von Baur angeführten Gründe dennoch Stich halten mögen.

Baur deutet zunächst auf alles dasjenige hin, was man den Nestorianismus der reformirten Christologie zu nennen pflegt, den Mangel einer realen *communicatio idiomatum*, die Bestimmungen, dass nicht die *divina natura*, sondern die *ὑπόστασις* des Logos Mensch geworden, dass diess selbst durch eine Entäusserung der

göttlichen Majestät geschehen sei, dass es eigentlich zu keiner wirklichen Menschwerdung komme, dass die *unio* zwischen der menschlichen und göttlichen Natur durch den h. Geist geschlossen werde, übrigens der λόγος als das absolute Subjekt der Person Christi weit über seiner zeitlichen Erscheinung stehe u. s. w. Sodann wird auf die ganz gleiche Wirkensweise des λόγος für den Zweck der Erlösung vor der Menschwerdung hingewiesen mit derjenigen, welche er als ἔνσαρκος ausübt, was eben zeigt, dass das Göttliche nicht an die seine Wirksamkeit vermittelnde endliche Form gebunden sei. Die ganze Christologie enthalte einen Widerspruch bei dem durchaus negativen Verhältniss, in das sie das Endliche und Unendliche setzt, und dieses werde blos verdeckt durch die Gewohnheit, sich in den hergebrachten Formeln der kirchlichen Terminologie zu bewegen. Das Göttliche dürfe nur so weit zum Menschlichen sich bestimmen, als das Menschliche nach den unabänderlichen Bedingungen seiner endlichen Natur dasselbe in sich aufnehmen könne. Die ganze Tendenz des Systems gehe dahin, im Bewusstsein des absoluten Unterschieds, der das Endliche vom Unendlichen trennt, in der Person Christi das Göttliche und Menschliche so weit aus einander zu halten, als nur immer möglich ist, ohne dass die beiden Elemente völlig aus einander fallen. Das Endliche müsse in demselben Verhältniss um so niedriger gestellt werden, je lebhafter das Bewusstsein der Idee Gottes als der Einen absoluten Causalität sei.

Gewiss ist hierin sehr richtig unterschieden zwischen dem eigentlichen Sinn und Geist der reformirten Christologie und den althergebrachten kirchlichen Formeln, innerhalb deren, und an welche angeschlossen sich die neue Lehrfassung bewegt. Auch kann nicht im entferntesten bezweifelt werden, dass die allgemeine theoretische Ansicht vom Verhältniss des Endlichen und Unendlichen sich in demjenigen widerspiegelt, was man den reformirten Nestorianismus zu benennen pflegt. Aber eine andere, hiebei ganz übergangene oder vielmehr durch eine *petitio principii* beantwortete Frage ist, ob jene strenge Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen, und die auch in der Christologie fixirte Natur des ersteren, die dem menschlichen Faktor gelassene volle Realität wirklich ihren Grund habe in dem allbeherrschenden Bewusstsein der Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität? ob nicht die Christologie ebenso gut statt

der oben gegebenen die andere Auffassung verträgt, hervorgegangen zu sein aus der Tendenz, das Göttliche und Menschliche in der innigsten Einheit zu schauen, welche überhaupt möglich ist vermöge der Natur beider, und welche nöthig ist, damit Christus der Erlöser sei, wie ihn das religiöse Bewusstsein bedarf? Schon die Fixirung des Unterschieds, der das Endliche und Unendliche trennt, als eines festen, absolut unausgleichbaren, und somit auch die strenge Festhaltung der ganzen Endlichkeit der menschlichen Natur des Erlösers scheint sich nicht so ganz natürlich aus dem Bewusstsein der Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität, zu ergeben, da man umgekehrt dieser Einen absoluten Causalität gegenüber die Schranken der Endlichkeit gegen das Unendliche sollte beweglich, und jedenfalls jenes Bewusstsein selber als ein Produkt dieser absoluten Causalität, mithin ein Unendliches im Endlichen sollte gesetzt zu sehen hoffen. Weit am scheinbarsten für die beabsichtigte Beweisführung möchte das sein, dass der λόγος, nicht an die seine Wirksamkeit vermittelnde endliche Form gebunden, schon als ἄσαρκος auf dieselbe Weise für den Zweck der Erlösung thätig sei, wie als ἔνσαρκος. Damit scheint allerdings, wie diess auch bei Schweizer ausgeführt ist, der Incarnation und somit dem geschichtlichen Gottmenschen jede wesentliche Bedeutung genommen, und alles auf jene absolute, unmittelbare göttliche Weise der Causalität zurückgeführt. Allein jene Behauptung, so *nude* hingestellt, ist gar nicht die des reformirten Systems, und wiefern sie ihm angehört, ist sie nicht Produkt jenes Bewusstseins der absoluten Causalität des Göttlichen schlechthin. Wie kommt das reformirte System zu der Behauptung einer solchen Wirksamkeit des λόγος ἄσαρκος und zwar in dem Sinn, wie ihm das lutherische nicht folgen kann, das doch auch ihn vor der Menschwerdung erlösend thätig sein lässt? Nirgends wird jene Thesis aus der Gottesidee überhaupt oder aus der göttlichen Natur des Mittlers abgeleitet, vielmehr erscheint die Thatsache, dass sich schon wahrhaft Glaubige und Fromme vor der Incarnation finden, als die Grundlage des Schlusses, dass der Mittler schon vor der Incarnation thätig gewesen sei, weil ohne Mittler jenes ganz undenkbar ist. Vgl. Ursinus pag. 70.: *Ut ecclesia plene liberetur, indiget mediatore, non tantum propter quem sed et per quem colligatur et servetur. Est igitur Christus totius ecclesiae mediator, jam ab initio existens. Propter Christum futurum*

poterat in gratiam recipi vetus ecclesia: sed per ipsum non potuit, nisi existentem: nam non existentis nulla potest esse efficacia. Unde evincitur necessario Christum exstitisse, ante assumtam carnem, non enim potest esse inter deum et homines amicitia sine mediatore jam existente: at in vetere testamento fuit amicitia inter deum et homines, nempe credentes etc. Die zuletzt ausgesprochene Voraussetzung, dass es eines Mittlers bedürfe, und zwar eines gottmenschlichen, damit eine Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen Statt finde, wie sie in der Bestimmung des Menschen liegt, wird aus der Natur des Endlichen für sich erschlossen. Muscul. pag. 409.: *quae diversissimarum naturarum, divinae et humanae, conjunctio absque mediatoris alicujus glutino fieri non potuit. Calidum et frigidum non possunt uniri nisi in medio aliquo utriusque capaci: multo minus fieri potuit, ut cum deo, qui ignis consumens est, homo quavis glacie frigidior sine mediatore aliquo uniretur.* So war denn auch der λόγος ἄσαρκος nur thätig als der *incarnandus*, so wie auch in dem trinitarischen *pactum* die Incarnation als die Bedingung der Vollziehung dessen, was der zum Mittler ordinirte Sohn auf sich nahm, eingeschlossen war. Eben in das Fleisch des Mittlers hat Gott von Ewigkeit alle Schätze des Lebens gelegt, und im Glauben genossen die Frommen, welche seine Mittlerwirksamkeit erfuhren, schon wahrhaft das Fleisch des Menschensohns, des erst kommenden. Ja Calvin scheut sich nicht, die Wirkungen des h. Geistes in den alttestamentlichen Frommen dahin zu bestimmen: *sic operabatur, ut caro Christi, tametsi nondum creata, in illis foret efficax,* (Op. T. VII. p. 170). War auch die Erlöserwirksamkeit des Logos vor der Incarnation eine reelle, wirklich heilschaffende: so ist diess Heil doch subjektiv rücksichtlich des mehr nur in Hoffnung bestehenden Heilsbewusstseins, wie quantitativ rücksichtlich der Beschränkung auf die Kirche in Einer Nation ein unvollkommenes, da erst durch die wirkliche Menschheit des Logos die reichlichere Geistausgiessung, als worin sich sein Erlöserwirken concentrirt, Statt finden sollte (Ursin. p. 355), und eben die *incarnatio* die Einleitung ist unserer wahren *unio* mit ihm, worin unser Seligkeitsbewusstsein aufgeht (Zw. exp. N. 48. *Deus, qui solus beatitudine ditat, tuus est, et tu illius es. Nam cum ejus esses opus et factura, attamen scelere periisses, filium suum ad*

te misit tuique similem extra peccatum fecit, quo tanti fratris ac socii jure ac privilegio fretus, postulare etiam aeternam salutem audeas tuo jam velut jure. Aret. II. pag. 32.: *Christus nobis unitur primum incarnatione sua, qua vere unitus est Logos dei nobis, caro enim de caro nostra est, et os de ossibus nostris. Deinde arctius unimur illi per fidem, cum in membra illius transimus etc.).* Es ist also nicht sowohl die abstrakte Wirksamkeit auf uns als die heilschaffende, welche das religiöse Bewusstsein im Gottmenschen als dem incarnirten Logos fixirt, sondern es ist vielmehr die Natur des Heils selbst, das wir bedürfen, und in ihm haben, es ist die lebendige Gottgemeinschaft, welche es im Glauben an den menschgewordenen Logos zu haben gewiss ist. Ueberhaupt nun kann die reformirte Eigenthümlichkeit in der Fassung der Lehre von der Person Christi nicht verstanden werden, wenn man nicht die zwei Seiten beachtet, von welchen in ihr das Bewusstsein der Erlösung ausgedrückt ist. Eines Theils ist der Gottmensch die ursprüngliche Causalität, und kraft der Heilswirkung nach seiner göttlichen und darum auch vor der Incarnation wirksamen Natur, welche die in ihre *vis et virtus* aufgenommene Menschheit nur als Organ braucht. Als das Organ der göttlichen Heilswirkung auf Andere ist diese menschliche Natur aber auch selbst vermöge ihrer *unio* mit der göttlichen die urbildliche Inhaberin des durch die Erlösung gewonnenen Heilsbesitzes, der ideale Exponent des Erlösungsheils, des in der Gottgemeinschaft bestehenden Gnadenguts selbst (selbst *partie de l'alliance de la grace*). Lässt sich die letztere Seite auch in der lutherischen Christologie nicht verkennen, so ist sie darin doch weit weniger herausgearbeitet gegenüber der andern Betrachtungsweise, welche in Christus eben das Organ und die Causalität der Erlösung schaut [1]). Daher ist es denn in der reformirten Christologie ein so durchschlagendes Interesse, keine Vorstellung zuzulassen, welche in

1) Sie ist darum weniger herausgearbeitet, weil die Erlösung selbst, deren Organ Christus ist, viel weniger blos durch eine göttliche Causalität auf die Menschen vollbracht wird, mithin die menschliche Natur Christi, als auf welche hin die göttliche eine Causalität bildet, zur Constituirung der erlösenden Person in diesem Verhältniss allein noch nicht den Typus des Erlösungsheils darstellen kann.

irgend einer Weise die volle Realität der Menschheit Jesu, die eigentliche Homousie, zu gefährden scheinen könnte, daher namentlich die so angelegentliche Abweisung aller überschwenglichen Vorstellungen vom Erhöhungsstande, welche sich nicht mehr mit der *veritas humani corporis, a qua salus nostra pendet* (Belg. XX) vertragen wollen, daher die Festhaltung eines solchen Verhältnisses beider Naturen zu einander, bei welchem jede ihre Proprietäten behält, und die menschliche, trotz der *unio personalis*, zu der göttlichen in einer analogen Weise sich verhält, wie die Glaubigen überhaupt sich zum Logos verhalten. So wird der Mensch Jesus zur *unió* mit dem *λόγος* prädestinirt, wir gleichfalls (Alsted. p. 182), so ist die Incarnation in Analogie mit der *regeneratio fidelium* (Ursin. p. 296); Christus ist zwar nicht *filius adoptivus* nach seiner menschlichen Natur, wie wir, aber die ursprüngliche *unio* derselben mit dem Logos ist doch auch, wie unsere Adoption eine *gratia* (Ursin. p. 260), gleichwie alle Begabung dieser Natur in Folge der *unio*, ja die Verwirklichung der *unio* selbst durch den h. Geist geschieht (Perkins pag. 695). Wenn also das lebendigere Bewusstsein der Gottesidee, als der Einen absoluten Causalität, die menschliche Natur um so mehr herabgedrückt haben müsste, so ist umgekehrt, da die menschliche Natur in ihrer vollen Realität eben gewahrt wird, und die *unio personalis* mit der göttlichen nur in der Weise gesetzt, wie sie bei jener vollen Realität bestehen kann, diess der deutlichste Beweis, dass nicht jener Gedanke die Bildung der reformirten Christologie beherrscht hat. Sondern diese hat sich umgekehrt von unten nach oben gebildet, und obschon die christologischen und trinitarischen Formeln der alten Kirche adoptirend ist sie doch in ihrer Anwendung und Auslegung dem Interesse gefolgt, das aus der Idee der wahren menschlichen Natur und dem davon bestimmten Erlösungsbewusstsein, so wie aus dem verständigkritischen Bedürfniss hervorgieng, den Erlöser als den geschichtlichen Jesus von Nazareth ohne alle Phantasie-Zuthat zu begreifen. Dieses Interesse des Verstandes, wie jenes Interesse des Gemüths, das sich der Erlösung nur in der vollen unverkürzten Realität der menschlichen Natur Christi bewusst werden kann, treten am entschiedensten und bewusstesten in der Polemik wider die lutherische Idiomen-Communikation zu Tag, welche dagegen nirgends auch nur die geringste Spur von jener objektiven Gottesidee, als der hemmenden Schranke

oder der positiv organisirenden Kraft enthält[1]). Gesetzt nun auch, der vom Verfasser wiederholte Vorwurf, dass es eigentlich gar nicht zu einer wahren Incarnation komme, wäre vollkommen begründet, so könnte auch darin nichts gefunden werden, was von dem Bewusstsein der objektiven Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität, und nicht vielmehr aus dem Wesen des menschlichen Selbstbewusstseins abzuleiten wäre, das keine andere, als die allgemeine Weise der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wenn auch diese graduell verschieden, zu fassen vermag, und sich schon einfach in der Bestimmtheit durch das Göttliche befriedigt weiss. Indessen ist jenem Vorwurf von der reformirten Theologie stets mit sehr genügenden Erklärungen begegnet worden, welche neben den absolut exochischen Grad der Begabung durch *charismata* eine in ihrer Art einzige persönliche Gemeinschaft des Menschen Jesus mit dem göttlichen λόγος setzen, durch welche zwar dieser nicht in die menschliche Endlichkeit von jenem absolut eingeschlossen, aber auch, sofern er mit ihm verbunden ist, nicht eine Selbstentäusserung in der That, sondern nur eine neue Weise der Wirksamkeit und eine eigentliche Selbstmanifestation vollzieht.

Wie wenig die von der lutherischen Fassung so wesentlich differirende reformirte Christologie in irgend einem wesentlichen Zusammenhang mit jenem angeblich die Organisation des gesammten Systems

1) Calvini Opera VII. pag. 274: *Quodsi facimus humanam Christi naturam ita nostrae dissimilem, eversum est praecipuum fidei nostrae fundamentum.* Ursinus p. 615 sucht im Einzelnen nachzuweisen, dass das *dogma realis idiomatum communicationis* das *phantasticum delirium Manichaeismi ex inferis* zurückrufe, indem nach demselben Christus nicht wahrhaft geboren, nicht schwach und den Leiden unterworfen gewesen, nicht wahrhaft gestorben und auferstanden und gen Himmel gefahren sei, sondern *inane tantum et imaginarium ac phantasticum spectaculum* gewesen. Daher sahen denn (vergl. die Vorrede zu der Genfer Ausgabe von Ursinus Comp. und Vedelius rationale theologicum) die Reformirten in den ubiquitistischen Verhandlungen einen höchst gefährlichen, die ganze Reformation wieder in Frage stellenden, das evangelische Princip in die alte Verdunklung zurückwerfenden Taumel, angestiftet von dem *Spiritus vertiginis, qui naturae humanae in Christo veritatem evertere cupit.*

beherrschenden Principe steht, lässt sich auch noch auf indirektem Wege nachweisen, was ich hier noch kurz andeuten möchte, weil sich daran einige sehr fruchtbare Bemerkungen über das tiefste religiöse Interesse der Christologie und die ihre Fassung eigentlich beherrschenden Ideen knüpfen. Ganz denselben Widerspruch wider die lutherische Fortbildung der traditionellen Christologie, welcher uns so laut entgegentritt abseiten der Reformirten, erhebt auch die katholische Theologie, und es tritt das eigenthümliche Schauspiel ein, dass ein Beza und die Jesuiten zu Ingolstadt in ihrer oft plumpen Polemik nicht nur durch leidenschaftliche Gereiztheit, sondern auch durch die materiell-gleichen Argumente rivalisiren. Woher nun solche Einstimmung? Lässt sich doch nicht wohl auch hier das lebendige Bewusstsein der objektiven Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität zu Hilfe rufen! Doch gilt es bei aller fundamentalen Verschiedenheit der christologischen Idee gleichfalls, die wahre Menschheit des Erlösers festzuhalten, weil er nämlich nur durch seinen menschlichen Körper sterben und so genugthun konnte, seine Satisfaktion vermittelst der menschlichen Natur aber wichtig ist, weil sich darauf unsere Satisfaktionen mit dem ganzen weitern menschlichen Mittlerthum stützen. Freilich handelt es sich dabei nur um die Realität des Körpers, weil eben die körperliche Satisfaktion, das physische Sterben, die Hauptsache ausmacht. Die geistige Seite der Menschheit Christi wird als durch die *unio personalis* in einen Zustand der Vollendung versetzt gedacht, worin kaum noch eigentliche Theilnahme am Schmerzgefühl, in jedem Fall aber keine normale menschliche Entwicklung mehr übrig blieb. Warum nun dennoch die *communicatio idiomatum*, welche ja auch die mirakulose Multiplikation des Leibs Christi für das Messopfer stützen konnte, abgewiesen wurde, das erklärt sich nicht genügend aus dem gleichfalls, wie von den Reformirten, geltend gemachten Grund des Unterschieds der Kreatürlichkeit überhaupt von dem Göttlichen, obschon dieses gemeinsame theoretische Axiom alle Aufmerksamkeit verdient, und wenigstens zeigt, dass auch seine reformirte Form nicht nothwendig die ihm zugeschriebene Quelle habe; sondern den tiefsten und entscheidendsten Grund werden wir darin zu suchen haben, waraus sich auch das oben besprochene Abendmahls-Resultat ergiebt, dass die menschliche Natur an sich selbst nicht solcher mystisch-realen Gemeinschaft mit dem Göttlichen fähig

ist, wie sie die Communikationstheorie voraussetzt, und die Abendmahls-Communion vermittelst des reell genossenen gottmenschlichen Leibs und Bluts verwirklichen soll, sondern blos fähig, zum Substrat einer allmächtigen Einwirkung zu dienen. Das Subjekt darf nicht und kann nicht in der Weise ein χριστοφόρος werden, dass es diesen anders, als blos in seiner bleibenden Objektivität, mit den inneren Aktionen der subjektiven Tugenden, vor allem mit der Tugend des anbetenden Gehorsams in sich aufnehme, d. h. bildlich aufnehme. Nur sein Verdienst, die durch ihn erworbene *gratia* eignet sich das Subjekt im Sakrament an, und dadurch allein wird es ein *vivum membrum* an seinem objektiven Leibe der Kirche. Nur auf objektive Weise reproducirt sich mirakulös der persönliche Leib Christi in der Kirche, nie aber wird er in der That subjektiv. Man sieht hinlänglich, dass die katholische Theorie eine Idiomen-Communikation in der Person Christi auf die Weise, wie die lutherische Kirche thut, gar nicht setzen konnte, so wenig als eine Naturalität des göttlichen Ebenbildes. Es ist ihrer Anthropologie unmöglich, nach welcher vielmehr das Göttliche das Menschliche nur allmächtig überschattet, und ihre Heilslehre widerstrebt. Denn diese kann Christus nicht reell in das Subjekt eingehen, dasselbe sich assimiliren lassen, sondern blos die von Christus erworbene übernatürliche Gerechtigkeit sakramentlich *ex opere operato* auf dasselbe legen. Dem sakramentlichen *opus operatum* entspricht nun die in der *unio personalis* geschehene Bestimmtheit der menschlichen Natur des Erlösers durch die göttliche, welche jener gegenüber sich nicht erschliesst, sondern nur auf sie absolut einwirkt. Wo anders nun als eben auch in der Anthropologie der Reformirten sollten wir den Grund der gleichen christologischen Nüchternheit suchen, einer Anthropologie, welche noch weit entschiedener und vollständiger die Homousie des Gottmenschen mit uns fordert, und welche sofort kein anderes Heilsbedürfniss kennt, als ein solches, das durch die mittelst der blossen subjektiven Bestimmtheit des Glaubens zu Stande kommende *unio* mit dem Gottmenschen befriedigt wird. Dass diese subjektive Bestimmtheit die wahrhaft objektive und göttliche Causalität des h. Geistes voraussetzt, demgemäss auch in Christus, als dem urbildlichen Prototyp, die durchaus vollkommene Bestimmtheit durch den heil. Geist setzt, das bildet eben den idealen Unterschied der reformirten Anthropologie von der katho-

lischen, und dass keine andere Gemeinschaft des endlichen Subjekts mit dem Göttlichen möglich ist, begründet die gleichfalls auf der eigenthümlichen Form des Selbstbewusstseins beruhende Differenz von der lutherischen Ansicht [1]). Ist doch das Seelenheil in aller Religion das erste, um was es sich handelt, und drückt der Begriff der *unio mystica*, als der Ausdruck desselben, die *unio* des Subjekts aus. Wie sehr auch die Art ihrer Bestimmung abhange von dem Bewusstsein der objektiven Idee des Göttlichen: die Beziehung dieser Idee auf das Subjekt wird nicht minder als die objektive Fassung derselben selbst stets bedingt sein durch das Bewusstsein des Subjekts von sich selbst. So unläugbar nun im reformirten System jene objektive Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität eine grosse Rolle spielt, ja diese Kategorie eine Hauptbestimmung des Göttlichen ist, so lässt sie sich doch weder überhaupt als das Princip der Dogmatik, noch insbesondere der eigenthümlich reformirten Formation der Christologie ansehen, sondern die eigentliche Anthropologie als solche bildet zum Wenigsten ein solches ebenbürtiges Gegengewicht, dass man vielmehr geneigt sein könnte, zu sagen: die Idee der absoluten Causalität Gottes, als die Alles beherrschende, formirt die anabaptische Christologie, die socinianische dagegen ist reine Anthropologie; zwischen beiden steht die reformirte mitten inne, hat aber für das, worin sie der lutherischen entgegentritt, nicht ihre besondere Theologie, sondern ihre besondere Anthropologie zum Princip.

Wäre es nun aber mit diesen beiden Dogmen so, dass allerdings nicht die eigenthümliche Fassung der Gottesidee ihre von der lutherischen differente Fassung bestimmt hätte, sondern das religiös-anthropologische Interesse, so könnte immerhin noch gesagt werden, dass diese anthropologische Idee ihre so gefasste Bestimmtheit selbst nur verdanke jenem lebendigen Bewusstsein der Idee Gottes, als der absoluten Einen Causalität, und dass somit das tiefste Princip der eigenthümlichen Dogmenbildung doch in letzterem zu suchen sei.

1) Die in der lutherischen *unio mystica*, als deren Vorbild die *communicatio idiomatum* gilt, gesetzte Capacität der reellen Einwohnung des Göttlichen war den Reformirten mitunter so unverständlich, dass sie dadurch die wahre Gottheit Christi selbst gefährdet sahen, weil der Unterschied kein wesentlicher mehr sei, und für Christus eine nestorianische Trennung beider Naturen herauskomme. Ursin. p. 618.

Die grosse, in das ganze System so wesentlich eingreifende Prädestinationslehre, als der unmittelbarste und einfachste Ausdruck jenes Bewusstseins, könnte dafür geltend gemacht werden. In dem Auftreten derselben als des dritten und die Confessionstrennung endlich definitiv entscheidenden Streitpunkts wäre dann das gegenseitige völlige Klarwerden über die tiefste Grundverschiedenheit der religiösen Anschauungen zu erkennen. Baur findet demgemäss hier in der Form eines einzelnen Dogma's ausgesprochen, was bei jenen Lehren als die bestimmende Grundansicht vorauszusetzen sei. Der allgemeine Gegensatz des Endlichen und Unendlichen stelle sich auch hier und zwar in der Weise dar, dass dem Endlichen, wie es in der Form des menschlichen Willens erscheint, sogar etwas abgesprochen werde, was ihm nach der sonstigen Ansicht als unveräusserliches Attribut zukommt, die freie Selbstbestimmung. Die Lehre von der Irresistibilität der göttlichen Gnade spreche eigentlich den innersten Geist des Systems aus. Hier zeige sich, wie die ganze Tendenz dahin gehe, alles, was der Einen absoluten Causalität Gottes gegenüber als eigene selbstständige Macht sich geltend mache, als ein für sich seiendes Princip des Wollens und Wirkens niederzuschlagen und zu vernichten. Auf keinem andern Punkte zeige sich so klar, wie die Idee der Einen, alles schlechthin bestimmenden absoluten Causalität Gottes das unterscheidende Princip des reformirten Systems sei. Auch Schweizer hatte auf die Prädestinationslehre das entscheidende Gewicht gelegt, um sein theologisches Princip für das reformirte System daraus zu gewinnen. Und wie er desshalb des Rühmens nicht müde wird, so zeigt nun Baur die Consequenzen dieses Princips in seiner Ausführung von einer Seite, dass der Ruhm in Anklage übergeht. Die Präliminarfrage wird aber auch hier wieder sein: ist die Voraussetzung selbst richtig. Ist das, was beide Gelehrte annehmen, der Sinn und Geist des Prädestinationsdogma's, und lässt sich dasselbe in dem Sinn als Princip des reformirten Systems betrachten, dass die ganze Haltung des letzteren in seiner Abweichung vom lutherischen aus dem Vorherrschen der objektiven Idee Gottes, als der absoluten Causalität, abzuleiten? Lässt sich nicht ein Wurzeln der Prädestinationslehre im religiösen Bewusstsein nachweisen, welches gerade um der subjektiven Bestimmtheit des letzteren willen jenes Zurückgehen auf die Gottesidee, als die der absoluten Causalität, mit sich führt? Ist aber diess der Fall, und

am leichtesten wird man die Möglichkeit zugeben, wenn, wie S. 333 geschieht, der Lehrsatz von der Irresistibilität der Gnade als derjenige in's Auge gefasst wird, welcher, weil er die unmittelbare Energie der absoluten Causalität im Subjekt, und zwar seine Heils-Energie ausdrückt, vor allem als der nächste dogmatische Ausdruck in Betracht kommen muss? Sollte nicht auch von der Entäusserung des Subjekts an die irresistible Gnade, an den absolut prädestinirenden Gott das gelten, was S. 376 gesagt wird, dass, weil das Subjekt vom Interesse seiner Seligkeit nicht lassen kann, jede Selbstentäusserung nur dazu geschieht, um in dem, woran man sich entäussert, sich selbst, d. h. das, was man seinem wahren Wesen nach ist, wieder zu finden? Sollte nicht gerade von dieser Lehre gelten, dass sie eben eine Voraussetzung ist, unter welcher der Mensch allein die volle Gewissheit seiner Seligkeit haben kann? Gesetzt es wäre nicht das Interesse der objektiven Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität schlechthin, woraus das Prädestinationsdogma erwachsen, sondern ein subjektives Interesse dasjenige, welches in jener Vorstellung seine Befriedigung sucht, so könnten alle die Consequenzen, welche Baur auf seine Voraussetzung hin aus jener Idee zieht, nicht dafür gelten, den Geist des reformirten Systems wiederzugeben, zumal sie auch grossentheils ohne Analogieen im Complex der reformirten Lehrtradition, ja zum Theil im entschiedenen Widerspruch damit sind, und es sich doch vor Allem darum handelt, „was die alten reformirten Theologen selbst als das Wesentliche ihrer Lehre erkannt haben," sondern wir wären vielmehr darauf hingewiesen, die Art und Weise in's Auge zu fassen, wie sich jenes subjektive Interesse, das in der Prädestinations-Idee seinen tiefsten Anker warf, auch in den andern religiösen Vorstellungen des Systems, d. h. in der eigenthümlich reformirten Verarbeitung der Artikel christlicher Tradition geltend macht, und die formellen Consequenzen des Prädestinations-Dogma's könnten nur sehr untergeordneter Weise Anspruch auf besondere Bedeutung machen. Ohne hier wiederholen zu wollen, was ich anderswo zur Ableitung der Prädestinationslehre aus dem Boden der religiösen Subjektivität gegen Schweizer beigebracht habe, ausser so weit das Folgende von selbst Anlass geben wird, auf Einiges zurückzukommen, beschränke ich mich hier darauf, einige Beleuchtungen des reformirten Systems, welche der Verfasser von seinem aufgestellten Principe aus gegeben hat, auf

das Maass zurückzuführen, welches mir das historische Objekt unter Voraussetzung jener andern immanenten Seele desselben zu erfordern scheint.

Vor Allem möchte ich den Unterschied der beiden Lehrsysteme des lutherischen und reformirten in keiner Weise so bestimmen, dass das eine die Freiheit vernichte, das andere sie, so viel als möglich aufrecht zu erhalten suche, als wenn diess irgendwie ein genügender Ausdruck wäre für „die ganz andere Stellung des Menschen zu Gott" im einen und im andern System, noch auch so: die Grundanschauung des lutherischen Systems sei das sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott, des reformirten das metaphysische, wie es durch die abstrakten Kategorieen der absoluten Causalität und absoluten Abhängigkeit bestimmt wird. Denn was das erste betrifft, so will ich nicht darauf Gewicht legen, dass wohl ähnliche Nachweisungen der Freiheit, wie sie in der lutherischen Lehre vom Glauben S. 370 gegeben werden, auch im reformirten System genug appariren[1]), sondern lieber daran erinnern, dass es eine weit verbreitete Form reformirter Frömmigkeit giebt, welche, wenn sie auch die Freiheit festhält, dennoch mit der lutherischen in keiner Weise zusammengestellt werden kann, sondern ihr gegenüber entschieden den reformirten Charakter bewahrt. Es ist diess der Arminianismus, der wohl zur Zeit als die herrschende Denkart innerhalb der reformirten Kirche betrachtet werden kann, und trotz seiner Laxheit den reformirten Typus doch in keiner Weise verläugnet. Schon diese Erscheinung nöthigt uns wohl, die principielle Differenz anderswo als da zu suchen, wo nur zwischen Freiheit und absoluter Causalität Gottes gewählt werden kann.

1) Schon das *suo vitio cadit deo sic ordinante* gehört hieher. Dann aber wird gerade auch vom Glauben gesagt: *promissio (vitae aeternae) in nobis postulat fidem, quae et ipsa quidem est opus dei, tamen a nobis eam requirit. Est enim organon apprehendens promissionem dei.* Hienach gilt es doch auch reformirt, dass der Mensch alles durch die göttliche Gnade ihm dargebotene nur in der Form seiner Subjektivität haben kann. Melchior de investigatione praed. pag. 465 hat demnach wohl Recht, wenn er als gemeinsamen Glauben der Reformirten und Lutheraner anführt: *fidem in solidum esse donum gratiae dei,* und *fidem esse actum moralem ab homine libere praestitum.*

Nicht hierauf beruht die ganz andere Stellung des Menschen zu Gott. Sondern diese Stellung bleibt auch da noch eine ganz andere, wo die reformirte Frömmigkeit selbst zurückbebt vor der letzten Consequenz der absoluten Prädestination, und doch das Bewusstsein behält, nicht minder für die Ehre Gottes zu sorgen. Und umgekehrt die objektive Idee Gottes wird nicht durch das Interesse der Freiheit eingeschränkt, oder es wird nicht eine die Subjektivität des Menschen erdrückende, aus der Consequenz der Gottesidee fliessende Macht abgewiesen, sondern nur eine andere Fassung der Beziehung Gottes auf den Menschen, eine solche, die gerade der Idee Gottes selbst gemässer erscheint, gewählt, wenn mit jener absoluten, allwirkenden Causalität Gottes die Frömmigkeit sich nicht befriedigen kann. So urtheilt Robert Boyle [1]) über den Streit zwischen Calvinisten und Arminianern, derselbe bestehe nur darin, „welche Eigenschaften Gottes am meisten zu fürchten und am höchsten zu schätzen. Denn es scheinet, als wenn jene zur Erhebung seiner Güte seinen freien und ungebundenen Willen in den Rathschlüssen behaupten wollen; diese aber um seiner Gerechtigkeit willen läugnen es. Diese widerwärtige Parteien scheinen dennoch in Erhebung der Gütigkeit Gottes einerlei Meinung, und gleichsam Mitbuhler zu sein. Denn die eine ist in der Meinung, dass man ihr noch mehr Ehre anthue, wenn man glaube, dass es ihr zu widerstehen unmöglich sei, und dass derjenige, welchem dieselbe Güte einmal zugewandt sei, nothwendig müsse selig werden; die andere hält dafür, dass die Güte Gottes noch höher gepreiset werde, wenn man sage, dass sie allgemein und alle dieselben glücklich zu machen suche, welche nur Verlangen darnach tragen. Also will ein Theil lieber seine Gnade preisen, indem sie derselben in Ansehung der Menschen zueignet, dass sie sich unendlich weit erstrecke; der andere Theil thut solches, indem er der Güte Gottes beimisset eine solche grosse Kraft, deren man nicht könne widerstehen. — Die Lehre von der Gnadenwahl ist nicht nöthig, die Gnade und Grösse der Liebe Gottes zu beweisen und darzuthun, weil vornehmlich diese Lehre verworfen ist nicht allein von dem übrigen Theil des menschlichen Geschlechts, sondern auch von allen den andern Protestirenden, und von vielen erfahrenen Lehrern der englischen Kirchen. — Die Wahr-

1) Kurze Anleitung u. s. w. 1682. S. 126.

heit, dass Gott sei der Urheber menschlicher Glückseligkeit, ist so klar und offenbar, dass der Streit unter den Calvinisten und Arminianern nicht sowohl die Sache an sich selbst, als die Art und Weise derselben betrifft.“ Ganz ähnlich stellt MELCHIOR Opp. II. 451 den Unterschied der lutherischen und reformirten Ansicht nicht dar als Unterschied des theologischen und anthropologischen Interesses, sondern zeigt, dass die eine diese, die andere jene göttliche Eigenschaft vorzüglich berücksichtige, die *potestas* oder die *bonitas* und *sanctitas*, und gesteht, dass *videtur sane hic* (wo es sich um die gleiche Berücksichtigung beider handelt) *omnibus haerere quadamtenus aqua.* Metaphysisch das Verhältniss des Menschen zu Gott zu nennen, welches als Grundanschauung dem reformirten System zu Grunde liegt, gienge nur dann an, wenn nicht gerade eine ethische Bestimmtheit des Selbstbewusstseins es verlangte, dass Gott, eben um Heilscausalität zu sein, als absolute Causalität auf das Subjekt gewusst werde, wenn nicht eben das Interesse der subjektiven Seligkeit und ihrer Gewissheit diese Beziehung der Idee Gottes auf das Subjekt mit sich führte, wenn der an diese Grundanschauung sich sofort anschliessende Determinismus überhaupt, so wie die ganze Theorie von den Rathschlüssen nicht erst als secundäres Produkt des jene Grundanschauung fixirenden verständigen Bewusstseins hinzuträte. MELCHIOR Opp. II. pag. 449.: *Et sane potentia omnia absolute et absque omnis conditionis reservatione efficiens in singulis creaturis, etiam hominibus sic tradi non debet, aut explicari, ut moralis agendi cum iis ratio tollatur atque negetur, quae via est impii Spinosae discipulorum.*

Nur im Zusammenhang mit der bestrittenen Grundansicht erklären sich Sätze, wie die: Dekrete machen also überhaupt das Wesen Gottes aus; Gott ist dem substantiellen Begriff seines Wesens nach ein Wollender und Beschliessender. Gott und Welt verhalten sich zu einander wie Rathschluss und Ausführung. Wozu eine geschaffene wirkliche Welt, wenn die Welt in der Wirklichkeit nichts anderes ist, als sie in der Idee ist? Alles Wirkliche ist im Grunde nur der an sich bedeutungslose Reflex des schon in den göttlichen Dekreten auf absolute Weise Enthaltenen. Mögen dergleichen Sätze sich mit Fug stützen auf gewisse Ausführungen der Prädestinations-Idee, welche dieselbe zum fast einzigen Inhalt aller Gotteslehre verarbeitet haben,

wobei immer noch bemerkt werden muss, dass selbst dem einseitigsten Prädestinatianismus zwischen das Wesen Gottes und die Dekrete, als das von dem Wollenden gefasste Concept der Welt und Weltentwicklung, die Allgenügsamkeit hineintritt, als wodurch das göttliche Wollen und Thun, oder das Rathschlüssefassen zu einer Wesens-Aeusserung wird, die nicht schon das Wesen Gottes selbst ausmacht: so ist vor Allem nicht ausser Acht zu lassen, dass neben jener Vorstellung von der absolut freien göttlichen Wesens-Aeusserung durch Dekrete, deren Ausführung die Welt darstellt, das reformirte System stets nebenher gehen lässt die von dem göttlichen Wesen als dem in sich dreieinigen, und dass es, ob auch mit Vorliebe jener Prädestinationsidee sich zuneigend, doch nie aufgehört hat, den substantiellen Inhalt der Weltgeschichte auch auf den in den trinitarischen Personen sich vollziehenden inneren Lebensprocess des Göttlichen irgendwie zu beziehen. Wie wenig auch die Verknüpfung beider Vorstellungen eine gelungene sein mag, so darf doch die eine nicht ohne die andere genommen werden, wenn es sich um den Geist des reformirten Systems handelt. So gewiss im göttlichen Wesen selbst ein wahrer Lebensprocess ist, welcher eben die durch das Verhältniss der trinitarischen Personen zu einander gesetzte *gloria interna* ausmacht, so gewiss realisirt sich auch in der Weltgeschichte, als einem realen Processe, die göttliche Idee, und jene, als auf der ökonomischen Beziehung der göttlichen Personen zu einander beruhend, bildet so für das Bewusstsein Gottes ein eigenes selbstständiges Moment. Die *gloria externa* ist eine Realität, welche nicht schon in dem blossen Schattenrisse des Dekrets vorhanden ist. Das Verherrlichen des Sohns durch den Vater, des Vaters durch den Sohn ist eine geschichtliche Entwicklung, welche nicht der bedeutungslose Reflex des in göttlichen Dekreten auf absolute Weise Enthaltenen heissen kann. Denn jenes Verherrlichen setzt Subjekte voraus als selbstbewusste Träger der Erkenntniss dieser Herrlichkeit, und das Selbstanschauen Gottes, als des in sich herrlichen, fällt nicht absolut zusammen mit der Selbstanschauung Gottes, als des in seiner Herrlichkeit Erkannten. Der Process des sich zu Erkennengebens ist sofort für die Subjekte, welche Träger solcher Erkenntniss und Verherrlichung Gottes sind, ein wahrer Process, in welchem nur durch tief eingreifende Vermittlungen, durch eine reale Metamorphose ihres natürlichen Seins das Bewusst-

sein entstehen kann, als Träger der Erkenntniss von Gottes Herrlichkeit in der ewigen Auswahl inbegriffen zu sein.

Was die Reformirten immer rücksichtlich der *finaliter* Verdammten bemerken, welche Gott nach der lutherischen Lehre, trotz seiner *voluntas antecedens,* doch auch zur Verdammniss prädestinire: das lässt sich gegen des Verfassers Unterscheidung der reformirten und lutherischen Weltanschauung im Allgemeinen gleichfalls anwenden, so dass auch hier die Differenz sehr zusammengeht. Als Gegenstand des göttlichen Bewusstseins steht das Resultat der Weltentwicklung gleichfalls von Ewigkeit da vermittelst der Präscienz, und der Unterschied rücksichtlich der secundären Causalitäten, durch welche jenes Resultat zu Stande kommt, ist kein solcher, dass man sagen kann, nach der einen Ansicht sei die Realisirung selbst das Unnöthige, weil sie nichts bringe, was nicht schon in den Dekreten liege. Denn auch nach der andern bringt sie nichts, was nicht schon in der *praevisio* liegt. Wie die *praevisio* aber auf das geht, was werden wird, so setzt auch das *decretum* etwas, das zur Realität kommen soll. Ist das Gewordene der *praevisio* als solches ein Moment des göttlichen Bewusstseins, so ist diess nicht minder der Fall mit der im Dekret blos ideell enthaltenen Realität. Dass im Dekret schlechthin auch die einzige letzte Ursache der Realität liegt, das begründet nicht den Unterschied derselben von dem blos prävidirten Gewordenen, dass nur dieses ein eigenes Moment des göttlichen Bewusstseins sein könnte, nicht aber jene, indem beides als Realität schlechthin gegen das blos ideelle Sein, sei es in der *praevisio,* sei es im *decretum,* sich als ein Anderes verhält. Beiderseits ist also in der Realität der Welt überhaupt ein Neues da für das göttliche Bewusstsein im Verhältniss zu der blossen Idealität des göttlichen Weltgedankens, und dass der göttliche Wille die absolute Ursache der Weltrealität überhaupt sei, steht bei der einen, wie bei der andern Ansicht fest. Ist nun reformirt der göttliche Wille auch die absolute Ursache des Weltresultates, so kann der Gegensatz dieser Anschauung und der andere nicht der sein, dass nach jener überhaupt kein Process und darum auch kein eigentliches Resultat zu Stande kommt. Diess wäre um wenig besser, als wenn man sagen wollte, die Bedingtheit des Weltresultates von endlichen Causalitäten in der lutherischen Anschauung mache die Realität der Welt selbst, das *plus* im realen Sein der

Welt, gegenüber dem blos idealen Sein derselben im göttlichen Weltgedanken, von den secundären Causalitäten abhängig. Was ist nun aber der wirkliche Process, was ist die durch die Weltentwicklung vermöge absoluter göttlicher Causalität zu Stande kommende, im Weltresultat befasste Realität, welche ein Moment des göttlichen Bewusstseins bildet, das nicht schlechthin zusammenfällt mit dem diess Resultat als Urcausalität setzenden absoluten Dekret?

Hier tritt eben der Begriff der *gloria dei* ein. Bestände diese nur darin, dass Gott sich als den unbedingten Willen an dem Bedingten und Endlichen bethätige, und zwar den Gegensatz des Guten und Bösen, der Seligkeit und Unseligkeit, correspondirend den absoluten Eigenschaften der Gnade und Gerechtigkeit, hervorbringe: so wäre es freilich richtig und erschöpfend zu sagen, dass sich in dem Resultat des Weltprocesses, als dem Process der Bethätigung des absoluten Willens, dieser absolute Wille sich zur Einheit wieder mit sich zusammenschliesst. Allein zwei Punkte sind hiebei wohl zu beachten. Dass Gott sich überhaupt offenbare, gehört nicht zu seinem absoluten Wesen, sondern ist eine That seines absoluten Willens, der an absoluter Bethätigung schlechthin nichts einbüsste, wenn er sich nicht an einem endlichen Objekt bethätigte. Diess liegt im Begriff der absoluten Sufficienz. Dass er sich an einem endlichen Objekt bethätigt, d. h. nicht nur überhaupt ein endliches Objekt setzt, sondern als Resultat des endlichen Processes Seligkeit und Unseligkeit, das ist eine durchaus unbedingte Willensthat. Will sich aber Gott nach seinem unbedingten Willen am Endlichen bethätigen, so kann er sich nur, wie er an sich ist, bethätigen wollen. Und, dass er sich bethätigt, wie er an sich ist, nicht das macht seine *gloria* aus, sondern dass er als der sich so bethätigende erkannt wird. Dadurch wird die *gloria nominis dei* illustrirt, dass er von endlichen Wesen durch seine Offenbarung erkannt wird. Eben die ihn erkennenden endlichen Wesen sind die Spiegel seiner absoluten Herrlichkeit; in ihrer Erkenntniss seiner hat er die *gloria,* sie bilden so als seine Erkenntniss in sich tragend, ein eigenes selbstständiges Moment für das Bewusstsein Gottes, und die Gewinnung dieser Erkenntniss ist der eigentliche Process der Weltgeschichte. Diese Erkenntniss seiner kann ihm selbst, dem Absoluten, nichts geben, er bedarf der *gloria externa* nicht, aber er giebt in ihr den end-

lichen Subjekten die Gemeinschaft mit sich, weil er der Selbstgenugsame auch der Allgenugsame ist. Er pflanzt ins Endliche unendliches Leben. Hieher gehört denn auch, und das wird gern übersehen, wo man einseitig an die Form der Prädestinationslehre als die Grundform sich hält, die Incarnation und die Trinität überhaupt. Nur wenn man davon absieht, und übersieht, dass auch in der Prädestination die eigentliche Seele die *electio*, und diese eine *electio in Christo* ist, wenn man also bei der abstrakten Betrachtung der blossen Unbedingtheit des göttlichen Thuns, des *actus δεσποτικός*, stehen bleibt, kann man etwa sagen: „das Geschichtliche überhaupt hat keine innere selbstständige Realität, und es kann nichts in ihr so Epoche machen, dass es als etwas wesentlich Neues, zuvor noch nicht Vorhandenes erst zu seinem Dasein käme; es ist von Anfang an da, und kommt, wenn es zu seiner geschichtlichen Bedeutung gelangt, nur für das Bewusstsein des Menschen zu seiner äussern Erscheinung“. Die Incarnation und der Moment, wo Jesus von Nazareth in der Wahrheit seiner persönlichen Einheit mit dem λόγος sagen konnte: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, ist etwas geschichtlich Neues, vorher und im A. T. durchaus nicht vorhandenes und wirkliches, nicht etwas, das nur für das Bewusstsein der Menschen zu seiner äussern Erscheinung gekommen wäre, ausser man sage diess gerade so auch von der lutherischen Ansicht. Die eben im Gottmenschen wirklich gewordene Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist nicht nur das im Dekret gesetzte (und darum von Anfang an schon bestehende) Mittel, sondern ist insofern auch realisirter Zweck, als in jener geschichtlichen Person die Menschheit als in ihrem Haupte dasjenige Heil in lebendigen Besitz genommen hat, welches die Prädestination ihr zuerkennt, und als mit jener geschichtlichen Person das Göttliche sich, wie es an sich ist, zu erkennen gegeben und als den Dreieinigen in der Welt bethätigt hat.

Es ist eine einseitige Betrachtung, wenn man vom Standpunkt der Prädestination aus, die Incarnation und das persönliche Mittlerthum des Gottmenschen nur unter der Kategorie der *executio decreti aeterni* fasst, weil Christus nicht *causa meritoria* sondern blos *instrumentalis* des Heils sei. Allerdings kann das geschichtliche Leisten Christi nicht der Grund der Elektion genannt werden, wohl aber ist es für die Erwählten Alle der Grund ihres Heilsgenusses,

weil sie Alle in Christo erwählt sind, und so der Grund der wirklichen *gloria dei*. Denn das geschichtliche Leisten Christi ist von Seiten des λόγος geschehende Selbstmanifestation, und damit die Manifestation des trinitarischen göttlichen Wesens, das nur im Heilswerk sich zu erkennen geben kann, und unter dessen Voraussetzung allein die *salus peccatorum* möglich ist. Man thut Unrecht, um der mit einer gewissen Exuberanz ausgebildeten Prädestinationslehre willen die Trinitätslehre der reformirten Dogmatik und ihre Verschlingung mit dem *negotium salutis* zu übersehen, und so auch Christus nur als Objekt der Prädestination zu fassen, oder seine Logosbetheiligung bei der Prädestination blos darauf zu beschränken, dass er ewig entschlossen gewesen sei, das *foedus gratiae* auf Grund der Harmonie göttlicher Liebe und Gerechtigkeit zu offenbaren. Vielmehr will auch das reformirte System, wenn gleich nicht um Gottes an sich willen, doch um der *gloria* Gottes als der in der Welt zu manifestirenden willen, den Rathschluss der Begnadigung, überhaupt das *consilium salutis*, abhängig machen von einer ausserhalb des göttlichen Bewusstseins sich realisirenden Leistung, nur dass diese Leistung, nach dem, was sie bedingendes hat, rein eine Leistung göttlicher Causalität selbst ist. Nur der Sohn als *sponsor* konnte genugthun und ohne Genugthuung ist kein Sünderheil möglich. Um für die Menschen genug zu thun, musste er Mensch werden. Indem er so im ewigen *pactum* an die Stelle der Menschen tritt für das richterliche Bewusstsein Gottes, untergiebt er sich dem Vater, und seinen Forderungen, welche die göttlichen Forderungen an die Menschen überhaupt sind. Er führt sie aus als Mensch. Dafür verherrlicht ihn der Vater und giebt ihm das Verdienst seiner Leistung zu geniessen. Sofern er der absolut Selige ist, kann er nichts empfangen, er geniesst das Verdienst in seiner Menschheit und in den Seinigen, denen er sich durch seine Menschwerdung einverleibt hat, und die durch ihn, der für sie genug that und sie sich unirte, sich zu Kindern Gottes angenommen wissen. So wird denn häufig gesagt, dass wir zwar nicht *propter Christum* erwählt seien, sondern *in Christo*, dass aber das Heil den Erwählten zu Theil werde *propter Christum*. So wird wohl auch in der Prädestination selbst ein *actus potestatis* nnd ein *actus judicatorius* unterschieden und bei letzterem der *respectus personae et meriti Christi* angenom-

men. Ueberhaupt aber erhellt es, dass man den Weltprocess nicht schlechthin nur als den matten und leeren Abdruck der ewigen Dekrete, nicht bloss als das endliche Nebelbild dieser unendlichen Realität zu betrachten hat, sondern dass neben jenen Dekreten als die andere Form der urtypischen Adumbration des Weltprocesses das *consilium pacis* der Trinität zu betrachten und mithin in der zeitlichen Oeconomie ein wahrer Process von Potenzen des göttlichen Lebens selbst zu erkennen ist. Nicht blos die zweite Classe der *actus aeterni,* die Dekrete, sondern auch die erste Classe, die *actus personales,* verwirklichen sich in der Welt, manifestiren sich im Process derselben, sofern die Oeconomie eben nach dem inneren Person-Verhältniss sich richtet, und nur aus der in die Menschengeschichte eingreifenden öconomischen Trinität, *in specie* aus dem Wirken und Leisten des Gottmenschen, die innere Wesensdreieinigkeit des Göttlichen kund wird. Obschon nicht geläugnet werden kann, dass die Prädestinationsidee in der reformirten Betrachtungsweise die trinitarische Idee zu überwuchern droht, so darf doch, wann es sich um Princip und Geist des Systems handelt, die letztere nicht schon als völlig beseitigt ausser Acht gelassen werden. Und namentlich wenn man die erstere von der objektiven Gottesidee ableitet, muss nothwendig die Form der objektiven Gottesidee, welche die reformirte Dogmatik in der orthodoxen Trinitätslehre festhält, wohl beachtet werden. Man kann das Ringen beider Vorstellungen durch die einzelnen Schulen der reformirten Dogmatik hindurch sehr deutlich verfolgen [1]).

---

1) Obschon die menschliche Natur Christi und jeder zeitliche Akt derselben, wie alles andere Zeitliche, unter das ewige Decret fällt, und als das unwandelbar Bestimmte schlechthin so wirklich werden muss, wie es beschlossen ist: so gilt diess doch nicht in gleicher Weise von Christus überhaupt, sofern in ihm die persönliche Einheit des Logos und der menschlichen Natur Statt findet. Vermöge dieser persönlichen Einheit, auf welcher der unendliche Werth der gottmenschlichen Leistungen beruht, ist der Gottmensch nach der Einen Seite seines Wesens selbst in diejenige Sphäre hinaufgerückt, in welcher das Decret gefasst wird. Er ist nicht blos Objekt, sondern auch Subjekt des Dekrets, und die freiwillige Oeconomie, wornach er als der Sohn

Aus dem Bisherigen ergiebt sich auch schon, inwiefern der Verfasser berechtigt ist, die constant von allen reformirten Lehrern

---

sich in die Welt senden lässt, wornach er eine persönliche Einheit mit dem Menschen Jesus eingeht, stellt ihn auch als den Menschgewordenen als ein eigenes Moment vor dem Bewusstsein des Vaters dar, so gut in den ewigen *actus personales*, deren Abbild die *actus oeconomici* sind, er ein solches Moment bildet. So ist denn auch die reformirte Weltbetrachtung ganz geläufig, und in ihrer Gottesidee vollkommen begründet, mit der Incarnation oder genauer mit der Vollendung des Erlösungswerks durch den Gottmenschen eine Epoche wahren Weltprocesses eintreten zu lassen, indem gerade durch die Incarnation die absolute Causalität zu einer weltlichen Causalität selbst wird, indem damit ein Process des göttlichen Lebens selbst sich vollzieht, nicht blos die matte phänomenologisch-äusserliche Darstellung eines innerlich von Ewigkeit her durch göttliche Dekrete schon vollzogenen geschieht. Allerdings ist es ein Process des göttlichen Lebens, der nicht um des Göttlichen selbst willen, nicht aus einer Wesensnothwendigkeit desselben, sondern in Folge des eine Welt und in ihr vernünftige Wesen setzenden absoluten Willens, der sich öconomisch vollzieht. Aber immerhin ist der Weltprocess durch solche Verschlingung mit der göttlichen Oeconomie in der Person des der Welt und dem göttlichen Leben angehörigen, auf die Welt und auf das göttliche Leben wirkenden Gottmenschen dem Banne des todten Mechanismus entzogen, nur das Abrollen der im göttlichen Dekret aufgezogenen Räder darzustellen. In der Person Christi und der durch seinen Geist getragenen Einheit mit ihm hat die Welt eine wirkliche Bedeutung für das göttliche Bewusstsein, eine Geltung für das göttliche Urtheil, und hat diese eben gewonnen. In dem Dekret ist zwar Christus auch mit befasst, aber eben so, dass dabei die von ihm, nicht in blosser Execution des Dekrets, sondern in Folge der eigenen selbstständigen Willensbethätigung gottmenschlich zu leistende Funktion vorausgesetzt wird. Das Dekret der Prädestination hat neben sich das *consilium* und *pactum salutis*. Wollte man aber gegen das Recht, auf solche Weise die Trinitätsidee, welche die Personlehre vom Gottmenschen mitbestimmen hilft, anzuwenden, um den letzten Consequenzen der Vorstellung vom absoluten ewigen Dekret zu entgehen, einwenden, was S. 331 bemerkt ist, dass nur die Gewohnheit, sich in den hergebrachten Formeln der kirchlichen Terminologie zu bewegen, den Widerspruch

festgehaltene Bestimmung des subjektiven Endzwecks der Welt als in dem objektiven der *gloria dei* inbegriffen: *salus nostra* für eine

---

verbirgt, welche diese Christologie in sich schliesst, wenn sie ungeachtet des schlechthin negativen Verhältnisses, in das sie das Endliche zum Absoluten setzt, gleichwohl eine persönliche Einheit des Gottmenschen behauptet; wollte man also durch jene Consequenzen vielmehr diese Idee selbst evacuirt werden lassen: so würde man eben dem Geist der reformirten Lehre die Formalistik des Systems überordnen, und den Sinn verkehren, in welchem die reformirte Frömmigkeit sich allein mit solchen Consequenzen, sie modificirend und limitirend, verschmolzen hat. Es lässt sich leicht zeigen, dass mit Bewusstsein dem Grundsatz widersprochen wird, welcher obigem Verfahren zu Grunde liegen müsste. Es geschieht diess in den Bestimmungen über den *usus rationis*. Derselbe findet Statt bei allen weltlichen Dingen und bei allen Offenbarungslehren, die sich auf Gegenstände weltlicher Realität beziehen. So entscheidet die Vernunft über das, was von der menschlichen Natur Christi prädicirt wird, über die Vorstellungen von den Abendmahls-Elementen. So ist auch der durch die Idee der göttlichen Dekrete gesetzte allgemeine Determinismus das von der Vernunft Erkannte, und gerade diese Materie liebt man wohl als Beweis anzuführen für die Nothwendigkeit des rechten Vernunftgebrauchs zur Festhaltung der reinen Glaubenswahrheit. Allein durchaus incompetent ist die Vernunft bei solchen Materien, welche reine *res coelestes* sind, also geoffenbart schlechthin als Geheimnisse müssen angenommen werden, ohne dass ihnen aus der Beschaffenheit der *res terrestres*, dem eigentlichen Vernunftgebiete, opponirt werden darf. Wenn es z. B. ein abergläubischer Enthusiasmus wäre, in Brod und Wein den wahren Leib und das Blut Christi gegen das Zeugniss der Sinne und Vernunft anzuschauen, so ist es dagegen nicht Enthusiasmus sondern wahre Frömmigkeit, an das *testimonium sp. s.* im Herzen zu glauben. Wenn die Vernunft, welche das Maass der menschlichen Natur in sich trägt, mit allem Rechte sich sträubt gegen die Zutheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi, wodurch diese in ihrem Wesen vernichtet werden müsste: so hat dagegen die Vernunft nichts einzuwenden dagegen, dass diese menschliche Natur die des fleischgewordenen Logos sei, und in persönlicher Einheit mit ihm stehe. Denn die Verhältnisse des göttlichen Wesens sind nicht ihrem Maasse unterworfen, sondern sie hat sich dem geoffenbarten Mysterium zu beugen. Dasselbe gilt

Inconsequenz zu erklären, und durch *tam salus quam miseria nostra* zu corrigiren. So richtig die formelle Consequenz ist, wenn man die *gloria dei* als den objektiven Zweck fasst, der sich *finaliter* in jenen zwei Klassenzuständen verwirklicht: so möchte gerade der *horror* der reformirten Dogmatik gegen solche Zweckbestimmung, verbunden mit dem Bestreben, die *demonstratio justitiae* an den Verdammten selbst zu einem Moment der *salus* für die andern zu machen, überhaupt die auffallend ungleiche Behandlung dieser zweiten Reihe der Executionsmomente des ewigen Dekrets vielmehr dafür zeugen, dass sie auch durch den vollendeten Scholasticismus ihrer Systematik sich niemals hat dahin bringen lassen, die Prädestinationslehre nur als eine objektive Beschreibung der göttlichen Thaten zu fassen. So könnte ich denn auch Gedanken, wie die nachstehenden, nicht als wahre Darstellungen des Geistes der reformirten Lehre, sondern nur als Consequenzen anerkennen, welche dieselbe abweisen müsste, als aus einer unrichtigen Auffassung ihres Princips gezogen.

Das eigentliche Objekt des durch seine Dekrete sich selbst bestimmenden Willens für das Gute und Böse überhaupt, noch abge-

---

von der Oeconomie der göttlichen Personen in der Welt überhaupt, wie vom Grund der göttlichen Prädestination der Einzelnen. Fasst man nun diese Grundsätze ins Auge (sie sind weitläuftig exponirt und begründet in dem tonangebenden Werk von Vedelius: *Rationale theologicum*, und werden immer wiederholt, wo es sich darum handelt, das Verhältniss der *theologia naturalis* zur *revelata* zu bestimmen) so ist kein Zweifel, dass die Schilderung des Verf. von der reformirten Weltansicht, welche er allein nach den Consequenzen des Verhältnisses der absoluten Dekrete zu ihrer Execution giebt, ohne auch das Verhältniss der trinitarischen Oeconomie zur Weltentwicklung zu berücksichtigen, so wenig die den Geist und Sinn der reformirten Dogmatik treu wiedergebende und erschöpfende ist, als diess bei einer Darstellung des Fries'schen Systems der Fall wäre, welche blos auf das Gebiet der verständigen Ansicht sich beschränkte, dagegen das der idealen Ansicht überginge. Gesetzt auch, es müsse ein unausgleichlicher Widerspruch anerkannt werden, so bildete eben solcher Widerspruch den Charakter des Systems, und wir wären nicht berechtigt, zum Behuf seiner Entfernung die eine Seite desselben, an welcher sich die religiöse Vorstellung wesentlich nährt, fallen zu lassen.

sehen davon, dass es Individuen giebt, die in die eine oder andere Kategorie gehören, der eigentliche Begriff des Systems sei in Folgendem enthalten: „Ist Gott der absolute, unbedingte Wille, so muss er sich als solcher auch bethätigen, bethätigen kann sich aber der unbedingte Wille nur am Bedingten und Endlichen, und da nun das endliche Objekt des an ihm sich bethätigenden Willens nicht sein kann, ohne dass es unter den Gegensatz des Guten und Bösen, der Seligkeit und der Unseligkeit, oder in Beziehung auf Gott, der Gnade und Gerechtigkeit, gestellt wird, so sind eben diese beiden, Gnade und Gerechtigkeit, als gleich absolute Eigenschaften des göttlichen Wesens, die Momente eines Processes, in welchem der unbedingte Wille in seiner Unbedingtheit sich dadurch bethätigt, dass in der einen Beziehung wie in der andern das Endliche, Gott dem absoluten gegenüber, in seiner Abhängigkeit, Nichtigkeit, Endlichkeit sich darstellt". „In der *gloria dei* ist daher nur das Resultat des Processes ausgesprochen, in welchem der sich selbst bethätigende absolute Wille Gottes, als das Princip des Systems, durch die Vermittlung, durch die er, um sich zu bethätigen, hindurchgehen muss, sich zur Einheit wieder mit sich selbst zusammenschliesst". Zugegeben, dass es Darstellungen des reformirten Lehrsystems giebt, welche diese Auffassung nahe zu legen scheinen können, so muss doch sehr die Frage entstehen, ob sich gerade in ihnen die „innere Orthodoxie" und nicht vielmehr eine dem religiösen Geist und Princip des Systems schon mehr oder weniger fremdartige Scholastik (*frigida speculatio*) darstelle. Weil ich die Grundvoraussetzung unbegründet finde, dass sich das System auf den objektiven Standpunkt stellt, statt auf den subjektiven, kann ich den ersten Theil der Frage nicht bejahen. Ich finde es entschieden unreformirt, als das eigentliche Objekt des durch seine Dekrete sich selbst bestimmenden Willens das Gute und Böse überhaupt zu nennen, noch abgesehen davon, dass es Individuen giebt, vielmehr sehe ich die Rücksicht auf die Individuen als solche überall als die erste vorschlagen, und das Interesse des subjektiven Bewusstseins der Erwählung überall prädominiren. Dass ein solches zu erlangen als das höchste aufgegeben, und es auf untrügliche Weise zu erlangen für möglich erklärt, dagegen ein sicheres Bewusstsein der Verworfenheit zu haben, durchaus unmöglich genannt wird: diess sind doch Bestimmungen des Systems,

welche die Vorstellungen über Prädestination in einem andern Zusammenhange, als blos dem der Consequenz aus der objektiven Idee Gottes, welche auch jene Glieder des Dualismus nicht in völligem Parallelismus erscheinen lassen. Nicht die Bethätigung des absoluten unbedingten Willens als solchen im und am Endlichen, damit dasselbe nach seinen zwei möglichen Beziehungen als das Gute und Böse, Selige und Unselige, in seiner Nichtigkeit dargestellt, und so Gottes übergreifende Absolutheit geoffenbart werde, in seiner *gloria,* als dem Resultat des Processes, der absolute Wille Gottes sich zur Einheit mit sich selbst zusammenschliesse, nicht diese Bethätigung des absoluten Willens, der jedenfalls damit an das Endliche gebunden wäre, sucht die reformirte Lehre von der Prädestination auszudrücken, sonst würde sie, was nirgends geschieht, dem zweiten Gliede dieselbe Berücksichtigung zuwenden wie dem ersten, und es nicht blos so als formelle Consequenz nebenbeigeben lassen, sonst würde sie nicht mit Vorliebe die Absolutheit der Prädestination nur dem Hochmuthe des Eigen-Verdienstes entgegenstellen, sonst würde sie namentlich nicht der Exposition sowohl der *media executionis* als besonders der Frage nach dem *in quo* der Elektion eine so überwiegende Bedeutung gelassen haben. Sätze wie die, dass der absolute Wille sich nur im Endlichen bethätigen könne, dass das Endliche als solches sich in den zwei Beziehungen des Guten und Bösen darstelle, dass in der das Resultat des Weltprocesses, die Nichtigkeit des Endlichen, nach jenen beiden Beziehungen darstellenden *gloria dei* sich der absolute Wille zur Einheit mit sich selbst zusammenschliesse, alles das sind Sätze, welche das reformirte System, wie es ist, in keiner Weise zugeben kann. Ja ich möchte sagen, gerade der religiöse Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, welchen die reformirte Frömmigkeit festhält, verbietet es, im Endlichen überhaupt und *in specie* in den Zuständen der *salus* oder *miseria* der endlichen Wesen als solchen die entsprechende Bethätigung des absolut unbedingten Willens die wahre *gloria dei* zu finden. Es ist gleichfalls nur seine absolut unbedingte Selbstbestimmung, dass er sich im Endlichen bethätigen will, und die absolute Bethätigung des absoluten Willens der *misericordia* und *justitia* wäre gar nicht die wahrhaft absolute, wenn sie nur im Endlichen als solchem vor sich ginge, nur an dem an sich nichtigen Material sich vollzöge. Ausdrücklich

wird desshalb gelehrt, dass selbst die ewige Verdammniss aller Menschen und Engel nicht der göttlichen Gerechtigkeit genug thun würde, dass diess blos das Leiden des Gottmenschen, als einer absoluten Person, vermöge. Diess führt uns wieder auf das Obige zurück, dass man nämlich das reformirte System durchaus einseitig und daher ungenau betrachtet, wenn man nicht neben seine Prädestinations-Idee zugleich seine Lehre von der Trinität, der immanenten sowohl als der trinitarischen, stellt, und die eine durch die andere beleuchten, wohl auch in ihren Consequenzen modificiren lässt. Die *gloria dei* ist nicht der im Resultat sich mit sich zusammenschliessende absolute göttliche Wille, sondern sie ist der wahre Subjekte mit sich im Gottmenschen und h. Geist zusammenschliessende Wille, welche Träger der Erkenntniss Gottes, wie er an sich ist, auf absolute Weise, geworden sind, seiner Gerechtigkeit und seiner Gnade. So bestimmt also gesagt werden muss, die ewige Seligkeit der Einen und die ewige Verdammniss der Andern dient zur Verherrlichung Gottes, und so nothwendig auch die *miseria* das von Ewigkeit von Gott Gewollte sein muss, eben weil sie eintritt, und weil, wenn sie nicht als von Gott gewollt gedacht würde, die Seligkeit der Andern nicht als reines Gnadenwerk erschiene, so wenig darf desshalb solcher Ausgang der Weltentwicklung als die aus dem Wesen der göttlichen Eigenschaften, der *justitia* und *misericordia*, mit Nothwendigkeit fliessende *illustratio gloriae divinae* betrachtet werden. Diese Deduktion aus der objektiven Gottesidee kennt die reformirte Dogmatik nicht. Sie spricht in Betreff der Verdammten ihr *nos latet* aus, und weist blos das Recht ab, ihretwegen an Gottes Gerechtigkeit und Gnade zu zweifeln, da jene durch eigene Schuld verdammt werden, und sich durch eigene Schuld verdammt erkennen werden. Aber die Nachweisung, dass die Gerechtigkeit Gottes sich nur durch ewige Verdammniss eines Theils der geschaffenen Vernunftwesen manifestiren könne, liegt ihr durchaus fern. Nenne man es einen formellen Mangel, so ist dieser Mangel sehr charakteristisch für den Sinn des Prädestinationsdogmas. Hier ist auch wohl zu beachten der schon angedeutete Unterschied, dass zwar von der Erwählung eine infallible Gewissheit möglich ist, nicht aber von der Verwerfung. Die letztere wird nicht eher zur Gewissheit, als mit der ewigen Verdammniss selbst; wogegen die *certitudo salutis*, die untrügliche Ueberzeu-

gung von der persönlichen ewigen Erwählung von dem Glaubigen in diesem Leben erlangt werden kann und soll. Auch hierin ist eine Ungleichheit beider Zustände ausgedrückt, welche das Verhältniss der Verworfenen zu dem göttlichen Dekret im Allgemeinen wesentlich unterscheidet von dem Verhältniss der Erwählten zu demselben, indem nur den letzteren eine subjektive Erfassung der sie betreffenden absoluten Idealthätigkeit zukommt, nicht aber den ersteren. Diese wissen etwa nur, dass Gott prädestinirt, aber wozu er sie prädestinirt, können sie nicht wissen, bis sie es in subjektiver Wirklichkeit geworden sind. Dann ist aber der Gedanke göttlicher Prädestination völlig ausgelöscht durch das Gefühl der persönlichen Schuld, das die göttliche Gerechtigkeit bezeugt, während den Andern ihre unverdiente und als unverdient empfundene Seligkeit überschwenglich zu erleben giebt, was sie in der ewigen Wahl sich aus Gnaden zugedacht sahen. Sie schauen in ihrem Zustand die Ausführung des Gnadendekrets, die Andern — nicht des ewigen Dekrets, sondern des wohlverdienten göttlichen Gerichtsakts.

Werfen wir noch einen Blick auf den dritten Theil des Aufsatzes, der von den Consequenzen beider Systeme handelt, jedoch nur so weit als die Principfrage dadurch beleuchtet wird. Nach einer trefflichen Zeichnung des reformatorischen Interesses (S. 375 ff.), als des ursprünglichen gemeinsamen protestantischen Bewusstseins, welche in dem Satz abschliesst: „das Princip des Protestantismus ist die Selbstgewissheit des in seinem Seligkeitsinteresse befriedigten Subjekts“, werden sofort die aus demselben gemeinsamen Ausgangs-Punkt, demselben sittlichen religiösen Interesse, hervorgewachsenen divergirenden Systeme so gegen einander charakterisirt, dass das Eine jenes ursprüngliche subjektive Interesse in seiner Reinheit zu bewahren und weiter zu entwickeln sucht, das andere dagegen es so viel als möglich schwächt und aufhebt, indem ihm die Hauptsache des Abhängigkeitsgefühls nur die Abhängigkeit als solche ist, während jenem die Abhängigkeit ihre ganze Bedeutung nur darin hat, dass sie eine gefühlte und gewusste, dem Selbstbewusstsein immanente ist. Das reformirte System komme in einen gewissen Widerspruch mit sich selbst, wenn es an die Stelle des praktischen Interesses, von welchem die Reformation ausging, das theoretische der objektiven Gottesidee setze, und diese so bestimme, dass der Mensch, um dessen

subjektives Interesse es sich zunächst handelt, eigentlich aufhöre, der Absolutheit des göttlichen Wesens gegenüber ein für sich seiendes Subjekt zu sein. So tief eindringend und wahr nun auch die folgende Charakteristik des Lutherthums ist, so begründet auch der ihm vindicirte Vorzug in jedem Fall erscheinen muss, so unterliegt es doch nach allem Bisherigen gerechtem Zweifel, ob das reformirte System nicht doch zu ungünstig, ob es überhaupt historisch wahr dargestellt worden ist, und es fragt sich vor Allem, ob sich ihm nicht eine Seite abgewinnen lässt, von welcher aus es mit jenem ursprünglichen Princip der Reformation und des Protestantismus doch in einem positiveren Zusammenhang steht. Wenn der Verf. S. 383 das ganze System nur eine Analyse des Princips nennt, durch welche diess Eine Princip immer aufs Neue gesetzt und unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet wird, wenn er über seine Monotonie klagt, indem bei jeder einzelnen Lehre immer wieder das absolute Dekret nur in einer anderen Form als wesentliche Bestimmung wiederkehre: so würde er unläugbar Recht haben, wenn das von Schweizer dargestellte System das reformirte System überhaupt wäre. Aber ich fürchte, er thut dem reformirten Systeme Unrecht, wenn er es in der Gestalt, die ihm sein Apologet zur Empfehlung geben zu müssen glaubte, wirklich hinnimmt und die Monotonie der gleich dem Euripideischen Lekythion allen §§. sich anhängenden absoluten Abhängigkeit dem reformirten System selbst aufbürdet. Ebenso scheint es mir auch nur auf falsche Voraussetzungen hin gesagt zu sein, dass das System unmotivirt und unvermittelt von dem Punkte aus, den der Protestantismus im religiösen Bewusstsein des Menschen fixirt, auf ein absolutes Dekret komme, oder dass die ernste Frage, wodurch für den Menschen die Erlangung des Heils, dessen gewiss zu sein, sein grösstes Bedürfniss ist, vermittelt werde, von dem reformirten Standpunkt aus gar nicht entstehen könne.

Es beruht alles diess auf der ungerechtfertigten Voraussetzung, dass das System die dem religiösen Bewusstsein entnommene Idee Gottes in ihrer Absolutheit so festhalte, dass ihm der ganze Inhalt seiner Dogmen nur die Explication der absoluten Idee Gottes sei (S. 353). Wird doch ebendaselbst zugegeben, dass die Anlage und Tendenz, sich auf diesen rein objektiven Standpunkt zu stellen, welche im reformirten System sein soll, nirgends, auch bei Calvin nicht, in

seiner strengen Consequenz durchgeführt worden ist. Sollten nun nicht die Gründe, warum diess nirgends geschehen ist, näher untersucht, sollte nicht nachgesehen werden, ob jene blosse Tendenz, mit welcher denn doch so vieles als im Widerspruch befindlich und doch vorhanden zugegeben werden muss, wirklich die Grundtendenz des Systems, oder vielleicht eine doch mit dem ursprünglichen subjektiven Interesse näher zusammenhängende, aus der eigenthümlichen Richtung des letzteren mit einer gewissen Nothwendigkeit hervorgegangene Consequenz ist? Wie? es soll auf reformirtem Standpunkt die ernste Frage, wodurch für den Menschen die Erlangung des Heils vermittelt werde, gar nicht entstehen können? Und kein System dringt so angelegentlich darauf, dass der Mensch vor Allem darnach streben müsse, seines persönlichen Heils gewiss zu werden, keines lehrt mit solcher Entschiedenheit die Möglichkeit einer infallibeln *certitudo salutis*, und mit solchem Nachdrück die eben subjektiven Bedingungen derselben, unter welchen nicht die letzte ist, das Ueben guter Werke, ohne welches die *possessio salutis* unmöglich ist. Im reformirten System (S. 380) soll der Glaube, der lebendigste Ausdruck der ganzen Subjektivität des Menschen, zu einer leeren Form werden? Und weit angelegentlicher als das lutherische, ja bis zur Annäherung an Widerspruch gegen dessen leptische *sola* dringt es darauf, dass die *fides apprehendens* und somit *justificans* nicht *solitaria* sein dürfe, dass sie, um wirklich die rechtfertigende zu sein, *viva, efficax*, die Mutter der *novitas* sein müsse, ja wohl gar, dass sie *amor* sei. Und alles das trotz dem absoluten Dekret! Dasselbe hat jene Bestimmungen gewiss nicht producirt, sie sind nicht Analysen der objektiven Gottesidee, aber sind sie vielleicht nur von Aussen in das System eingekeilt? vom objektiven Princip nur nicht überwunden? Ist also die lange vor Calixtus, ja von Anfang an in der reformirten Theologie selbstständig auftretende Moral auch nur eine fremdartige Anomalie? und ist die ganze, fast prickelnde Rührigkeit, die drastische Energie, welche die Geschichte nachweist gerade bei Völkern und Perioden des strengsten reformirten Glaubens, nur die Pygmalions-Umarmung eines Steinbildes [1])? Wenn sich

1) Keine Nationalität hat wohl den strengsten Calvinismus so innerlich verarbeitet, keine ist ihm bis auf den heutigen Tag so treu

das Verhältniss herausstellte, dass neben der nirgends, auch nicht bei Calvin, durchgeführten Tendenz, sich auf den rein objektiven Standpunkt zu stellen, wornach der ganze Inhalt der Dogmen nur die Explication der absoluten Idee Gottes ist, eine andere Tendenz, nämlich eben jene subjektive, das Interesse der persönlichen Heilserwerbung und Heilsgewissheit des Subjekts verfolgende Tendenz nebenhergehe, in welcher man also den Grund wird sehen müssen, warum jene erste Tendenz nirgends rein durchgeführt worden ist: so müsste etwa geurtheilt werden, dass doch der Abfall von dem ursprünglich praktischen Interesse, aus welcher die Reformation hervorging, kein totaler, die Aufhebung und Schwächung desselben durch das theoretische Interesse der objektiven Gottesidee nicht durchgeführt worden ist, und es wäre immerhin möglich, dass das Princip des Systems, entsprechend dem ursprünglichen Ausgangspunkte des Protestantismus überhaupt, fortwährend doch in diesem subjektiven Boden des Bewusstseins, worin sich die Gottesidee reflektirt, zu suchen sei, und die Neigung, auf den objektiven Standpunkt der Gottesidee selbst hinüberzuschreiten, nur eine durch zufällige äussere Umstände, wie etwa das zu allen Zeiten in die Dogmatik sich einmischende philosophische Interesse, herbeigeführte, der religiösen Grundtendenz des Systems mehr oder minder fremdartige Neigung sei. Die Erscheinung liesse sich dann etwa so erklären, wie die Erscheinung, dass selbst Luther und Melanchthon anfänglich jenem Bewusstsein der objektiven Gottesidee die gleiche Bedeutung liessen, und trotz dem doch das subjektiv praktische Interesse verfolgten. Das reformirte System würde etwa blos diese Erscheinung fortsetzen. Aber bei dieser Erklärung brauchen wir gar nicht stehen zu bleiben. Wenn jene s. z. s. objektive und die subjektive Tendenz sich nicht blos neben einander im reformirten Systeme vorfinden,

---

geblieben, als die schottische. Sollte nun das, was man schottische Philosophie nennt, und was gänzlich nur auf moralisch-psychologischer Analyse beruht, ein dem schottischen Nationalgeist fremdes Gewächs und nicht vielmehr ebenso das Produkt seiner religiösen Stimmung und Richtung gewesen sein, wie schon Göthe gewiss sehr wahr die Literatur-Periode der Empfindsamkeit als das seculare Ab- und Nachbild des Pietismus darstellt.

etwa vertheilt an die Hauptträger der dogmatischen Entwicklung, oder vertheilt an die Hauptregionen der Dogmen, sondern in einander verschlungen auftreten, wenn sich auch bei denen, welche ganz nur die Analyse der objektiven Gottesidee zu geben, von nichts anderm, als dem *decretum absolutum* wissen zu können scheinen, jene subjektiven praktischen Ausführungen nicht minder finden, als bei denen, welche im letzteren Gebiet vorherrschend sich bewegen, das Rückgreifen auf die ewige Gnadenwahl, wenn in den *locus de aeternis decretis dei* sich bereits die Frage nach den Mitteln, der *electio* bewusst zu werden, nach den Erhebungen aus der *periculosissima praedestinationis tentatio* mischt, gleichwie die Exposition des subjektiven Heilsprocesses zuletzt immer wieder den Anker der Heilsgewissheit in jenem *pectore dei* befestigt: da ist vielmehr zu sagen, dass nicht ein heterogenes Interesse, wie das objektive theoretische, sich in das subjektive praktische unvermittelt eingedrängt, dass nicht der eine Standpunkt sich unmotivirt mit dem andern vertauscht habe [1]), sondern es ist die bleibende subjektiv-praktische Grundtendenz anzuerkennen, und aus dieser selbst, aus derjenigen Bestimmtheit derselben, welche das eigenthümlich Reformirte ausmacht, aus der Art, wie sich das Subjekt in seinem Seligkeitsinteresse befriedigt und darüber zur Selbstgewissheit gelangt, ist das Herbeiziehen der Idee Gottes als der absoluten Causalität, ist das Vorherrschen dieser Kategorie, das Absolute aufzufassen, ist die besondere Stellung, welche jene Idee im ausgebildeten Lehrsystem einnimmt, zu erklären. So wenig ist es ein Widerspruch, in welchen das reformirte System mit sich selbst geräth, dass es an die Stelle des praktischen Interesses das theoretische setzt, dass vielmehr diess s.z.s. theoretische Interesse

1) Das meinen auch diejenigen neueren Apologeten der reformirten Lehre, welche die Prädestinationslehre so sehr aus dem Schatz der Kirche selbst herauswerfen wollen, dass sie dieselbe blos für eine theologische Schulmeinung erklären. So Ebrard am Schluss seines Werks über das Abendmahl. Das gleiche Verkennen ihres wahren religiösen Moments findet sich bei Göbel, wenn er (Tholuck, lit. Anz. 1843. Nro. 51) meint, die Prädestinationslehre sei kein wesentliches Ingrediens der calvinischen Lehre, vielmehr nur eine Folge des consequent durchgeführten Schriftprincips.

nur jenem praktischen dient, und die theoretischen, objektiven Ideen praktisch gefordert werden. So wenig hört der Mensch, um dessen subjektives Interesse es sich zunächst handelt, eigentlich auf, der Absolutheit des göttlichen Wesens gegenüber ein für sich seiendes Subjekt zu sein, dass er gerade, um wahrhaftes, ewiges Subjekt, in seinem Seligkeitsinteresse befriedigtes, in voller Selbstgewissheit seines objektiven Werthes stehendes Subjekt zu sein, um sich in Gott selig, in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens eine Realität zu wissen, Gott als die absolute Causalität auf sich beziehen und eben seinem Selbstbewusstsein immanent, als eine gewusste, die Abhängigkeit von göttlicher Heilscausalität haben muss. Mit Recht hat Baur S. 333 den Lehrsatz von der Irresistibilität der Gnade, welchen Schweizer, statt ihn mit aller Schärfe hervorzuheben, eher versteckte und ignorirte, als denjenigen bezeichnet, in welchem sich eigentlich der innerste Geist des reformirten Systems dem lutherischen gegenüber ausgesprochen hat. Verhält sich diess aber so, so ist es ja nicht die Abhängigkeit als solche, sondern die Abhängigkeit von der göttlichen Heilscausalität, also, da das Heil eben das Heil des Subjekts ist, die dem Selbstbewusstsein immanente Abhängigkeit von der absoluten Heilswirksamkeit Gottes, worin alle Bedeutung liegt. Nicht die dem religiösen Bewusstsein entnommene Idee Gottes in ihrer Absolutheit wird so festgehalten, dass dadurch alle subjektiven praktischen Interessen erdrückt werden, sondern die Idee Gottes, als der objektiven absoluten Causalität des subjektiven Heils, wird aus subjektiv praktischen Interessen vor Allem festgehalten, in ihr wird allein das Seligkeitsinteresse des Subjekts befriedigt, seine Selbstgewissheit befestigt, so dass nun erst darum durch eine sich anschliessende Consequenz das System jene Idee Gottes, welche dem religiösen Bewusstsein sich als die absolut wirksame Heilscausalität unentbehrlich macht, zu der Alles absolut determinirenden Causalität überhaupt ausweitet, wodurch dann von einer andern Seite die Grundlage des subjektiven Seligkeitsinteresses gefährdet werden kann. Dass aber dennoch auch hier an dem Bewusstsein der Sünde festgehalten und dasselbe, wenn auch künstlich und gezwungen, irgendwie mit jenem absoluten Determinismus ausgeglichen wird, zeigt aufs Evidenteste, wie nicht theoretische objektive Interessen die vorherrschenden sind, und wie jener allgemeine Determinismus erst die sich aufdrängende

Consequenz der durch das unmittelbare Seligkeitsinteresse geforderten Fassung der Gottesidee gewesen ist [1]. Der Glaube ist das

1) Dass der Gang der Betrachtung von unten nach oben nicht aber von oben nach unten zur Prädestination führte, das zeigt auch aufs klarste die nicht nur symbolisch gewordene, sondern dogmatisch allein vorkommende infralapsarische Ansicht. Es ist durchaus eine Verwechslung wichtiger Begriffe, wenn man Calvin wegen seiner bekannten Stellen von jener ausnimmt. Denn was in diesen Stellen Calvin sagt, das unterschreiben auch alle Infralapsaristen, wenn sie auf die Art der göttlichen Gubernatio des Falls zu reden kommen. Aber gerade diese Gubernatio mit der Prädestinationslehre selbst zu vermischen, das ist eine blos scholastische Operation, welche als Verunreinigung des eigentlich dogmatischen Interesses betrachtet werden muss, sofern das letztere sich in dem *delectus personarum* eigentlich abschliesst. Jene Verunreinigung lag aber sehr nahe bei der abstrakten Richtung auf verständige Consequenz, welche auch die Prädestinations-Vorstellung überhaupt herbeigeführt hatte. *Patet, praesupponi necessario electioni divinae lapsum et corruptionem generis humani. Praeterquam enim, quod misericordiae exercendae et redemtionis impendendae idoneum objectum esse non potest, nisi homo miser et maledictioni obnoxius, discriminatio personarum, certe individuorum a se invicem, ne cogitari quidem potest facta fuisse ante considerationem propagationis humani generis in peccato. Et licet dubitari non possit, nostro concipiendi modo, cogitasse de praedestinatione hominum facienda ante decretum de lapsu gubernando et genere corrupto propagando; hoc tamen neque s. s. uspiam vocat praedestinationem, neque enim potuit profecto esse personarum designatio, utpote quarum distinctio involvit eas circumstantias, quae in multis saltim (ut ex incestu, adulterio natis) absque propagatione cum peccato locum invenire plane non possunt; quae proinde illi necessario in signo rationis praemittenda est. Ut adeo nulla ratio fuerit praedestinationem supra lapsum collocandi.* Diese Stelle (Melchior, de investigatione praedestinationis p. 461) ist lehrreich. Als die Hauptsache erscheint die *designatio personarum,* an welche Gott vor Allem gedacht hat. Natürlich, dass ich erwählt bin, muss mir gewiss werden. Dieses mein höchstes Interesse, meine Heilsgewissheit, ist auch der letzte Gedanke Gottes nach dem Anfang hin. Aber wie mein Heilsbewusstsein das Sündenbewusstsein voraussetzt, so kann ich die wirkliche Wahl meiner Person durch Gott nicht begreifen, ohne dass er vorher den Fall geordnet hat. Als *homo miser* bin ich in den Heils-

Seligmachende. Diese reformatorische Thesis steht den Reformirten so fest als den Lutheranern, sie gebrauchen das Prädicat *salvifica* fast ausschliesslich, wo der Lutheraner *justificans* zu sagen pflegt. Das blosse Justificiren ist ihnen gleichsam nicht voll genug. Mit Recht hat Schweizer darauf aufmerksam gemacht, dass sich Name und Begriff der Justification in der frühsten Form der reformirten Lehrbildung noch gar nicht findet, sondern erst durch lutherische Einflüsse eingeschoben hat. Beiderseits ist ferner der Glaube ein *donum dei*, und schwerlich lässt sich dadurch ein Unterschied begründen, dass er lutherisch um der Resistibilität der Glauben weckenden Gnade willen zugleich Selbstthat ist, denn nach den Reformirten gilt wenigstens für die praktische Betrachtung, dass der höchste Widerstand gegen die Glauben weckende Gnade eben die Sünde wider den h. Geist ausmacht. Aber nun beginnt eine wesentliche Differenz. Im Glauben nimmt der Lutheraner die Gnade der Rechtfertigung hin, er weiss sich von Gott gerechtfertigt, ein Kind Gottes und Erbe der Seligkeit. Ebenso der Reformirte, wenn er nämlich weiss, dass sein Glaube rechter Art ist. Das blosse psychologische Vorkommen des Glaubens giebt noch nicht das Selbstbewusstsein des wahren, somit seligmachenden Glaubens, während lutherisch der Glaube, so wie er psychologisch da ist, das Glaubensgut der Rechtfertigung u. s. w. geniesst, also der Glaube und das Bewusstsein des Glaubens nicht getrennt werden kann, vielmehr eben im Glauben das Subjekt sein wahres Selbstbewusstsein hat. Woran erkenne ich nun die Wahrheit meines Glaubens, und bin somit seiner seligmachenden Kraft gewiss?

besitz aus Gnaden gekommen. Dass nun die Ordnung und Gubernatio des Falls und seiner Folgen von Seiten Gottes mit derselben Absolutheit getroffen worden, wie die *designatio personarum* aus der *massa perditionis*, daran kann kein Zweifel sein. Aber dieser Gedanke hat gar nichts zu thun mit dem religiösen Gedanken meiner Elektion, oder mit dem Dogma von der Prädestination. Er gehört in das Kapitel von der *gubernatio dei* überhaupt, gleichsam zu den *articulis mixtis*, während die Prädestination zu den tiefsten *articulis puris* gehört. — Wäre die objektive Idee Gottes als der Einen absoluten Causalität das Princip der reformirten Dogmatik und die Mutter der Prädestinationslehre, so wäre der Infralapsarismus ganz undenkbar.

Nur aus meinen Werken, den innern sowohl als äussern Bethätigungen desselben, welche ihn als eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus, meinem Haupt und König, als eine wirkliche Heilsgabe des heiligen und guten Geistes darstellen, aus der Aufrichtigkeit und der anhaltenden Treue meines *propositum obedientiae*, aus dem Fleiss der wirklichen Gehorsams-Uebung, und zwar aus der Continuität dieser Gesinnung [1]). Wo es hieran fehlt, da ist nicht rechter Glaube, nur Schein- oder Zeitglaube, da ist kein Recht auf die Seligkeit, keine Gnadenwirkung. Also damit das Selbstbewusstsein des Heilssubjekts fest sei, muss es continuirliche praktische Willensbethätigung sein. Das Subjekt hat sich selbst nicht als nur in der lebendigsten Willensthätigkeit. Hier gilt das *μακάριος ἐν τῇ ποιήσει* [2]). Und nun was kann die Gnade sein, als in erster Linie die jene Willenskraft und Energie gewährende, und dadurch das Selbstbewusstsein des Heilssubjekts in sich befestigende? Und wie kann das nur

1) Hienach ist die Entgegensetzung durchaus ungenügend, welche Stud. u. Krit. 1838. S. 531 Dorner macht, wenn er sagt, dass bei Calvin der Glaube vorherrschend eine *illuminatio* von dem ewigen Rathschluss sei, und so fortfährt: »Während die lutherische Ansicht den Blick mehr der Umgeburt des ganzen subjektiven Zustandes zuwendet, daher auch den Frieden oder die *laetitia* als eignes Moment zu fixiren und dabei zu verweilen liebt, so treibt Calvin sogleich, nachdem der Mensch über seine ewige Erwählung erleuchtet ist, ihn zum Handeln, zu thätigem Gehorsam gegen den objektiv dastehenden Willen Gottes«. Es ist hiebei ganz übersehen, dass jene Erleuchtung über die ewige Erwählung selbst nur Resultat eines sehr aktiven inneren Umwandlungs-Processes und nur die stets neu zu gewinnende Frucht des thätigen Gehorsams ist, dass die *laetitia in deo* gerade als eine Aufgabe für den Willen auch bei Calvin und im Heidelberger Catechismus eine grosse Rolle spielt.

2) Darum gehört die *fiducia* nicht eigentlich zum Wesen des Glaubens, sondern ist ein Effekt des Glaubens, vermittelt durch einen Syllogismus, dessen *minor* gebildet wird durch das Bewusstsein des praktisch richtigen Verhaltens, also durch das in dem *intellectus* sich reflektirende rechte Verhalten der *voluntas* selbst. Darum ist die Justification nicht abgeschlossen mit der *justificatio peccatoris*, sondern als *justificatio justi* ein fortgehender innerer Process der stets aus den Werken neugeschöpften Selbstbefriedigung über die Realität des Glaubens.

so sich selbst habende, seines Glaubens bei sich selbst gewisse Heilssubjekt, das sich als Natursubjekt in entgegengesetzter Richtung thätig weiss, zu der Heilsgnade sich selbst in Verhältniss setzen, als dass es von dieser sich unbedingt bestimmt und belebt, eben zum Handeln getrieben weiss, sowohl zu dem innern Handeln des *assensus,* der *apprehensio Christi,* wie zum aus der *unio cum Christo* folgenden Handeln nach aussen? Und wo kann zuletzt diese Selbstgewissheit des Heilssubjekts, welche empirisch auf der continuirlichen Reihe heiliger Willensbestimmungen ruht, ihren letzten und tiefsten Grund haben, als in der ewigen Willensbestimmung der Gnade, welche dieses Subjekt so gewollt hat, und dieses ernstliche Wollen in ihm ausführt? welche es von Ewigkeit Christo zugeordnet und einverleibt hat. Sehr charakteristisch ist die Klage, welche sich bei den stets auftauchenden Versuchen, die Prädestinationslehre zu mildern, von Seiten der Rechtglaubigen erhebt, dass, so wie man darin nachlasse, nur eine heidnische Sittenlehre übrig bleibe. Warum kommt bei den Lutheranern keine heidnische Sittenlehre heraus? Und warum stehen die Reformirten, welche jenes Zurückgehen auf die ewige Auswahl unterlassen, doch nicht auf lutherischem Boden?

Ich glaube in dem Bisherigen angedeutet zu haben, warum die reformirte Theorie nicht bei dem Princip der Rechtfertigung durch den Glauben stehen bleiben konnte, sondern über dasselbe hinausgehen musste zu einem sogenannten theologischen Princip der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, aber auch gezeigt zu haben, dass es nicht das Princip der Abhängigkeit überhaupt ist, in welchem es sich beruhigt, und dass, wenn nun auch jene schlechthinige Abhängigkeit von göttlicher Causalität durch das Interesse des Verstandes nach allen Seiten hin zu einem System des Determinismus ausgeführt wurde, doch das Zurückgehen darauf nicht von der theoretischen, objektiven Frage, wie alles Seiende überhaupt durch die absolute Causalität Gottes bestimmt werde, sondern von der subjektiv-religiösen Frage herbeigeführt wurde, wie sich der Mensch in seinem durch das Bedürfniss der Seligkeit bestimmten religiösen Bewusstsein zu Gott, als der alleinigen Ursache seiner Seligkeit verhalte [1]). Es ist

1) Daher heisst die Prädestinationslehre vom h. Geist in der Schrift geoffenbart — *non ad suppeditandam sciolae carnis sapientiae luxu-*

nicht die Theologie, es ist nicht das Interesse, die objektive Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität, vor Allem festzuhalten, was das Prädestinationsdogma in seiner reformirten Ausbildung erzeugte (oder richtiger gesagt die neue Werthlegung auf das traditionell überkommene und blos eigenthümlich modificirte und weiter entwickelte) Prädestinationsdogma bedingt hat, sondern es ist die Anthropologie. Dasselbe ist eine nothwendige und unentbehrliche Unterlage des reformirten Selbstbewusstseins. Weit gefehlt also, dass die objektive Gottesidee das Subjekt eigentlich erdrücke, bedarf gerade das religiöse Subjekt, um zu seinem Rechte zu kommen, um sich selbst zu haben, dieses Rückgangs auf die objektive Gottesidee. Das ist eben das reformirte Subjekt. Kommt es dabei nicht zu seinem vollen Rechte, so rührt es wohl daher, dass es überhaupt nicht recht zu sich selbst gekommen ist, sich nicht in seiner eigenen Tiefe erfasst hat, und darum jenes raschen Rückgangs auf die absolute Causalität bedarf. Das reformirte Subjekt weiss sich nur als *intellectus* und *voluntas*, und alle seine Lebensmomente sind nur das Spiel dieser beiden Grundkräfte. Die gemeinsame tiefere Einheit, worin beide wurzeln, kennt es nicht. Es intelligirt sich selbst nur als das wollende. Die Seligkeit, die es will, ist die ausser ihm liegende, durch Willensthätigkeit in Besitz zu nehmende, nach dem ebenfalls stets objektiv bleibenden, dem *intellectus* kund werdenden Gesetze. So wird ihm das Evangelium selbst gewissermassen zum Gesetz, und die Gnade ist die göttliche Kraft der Erfüllung. Diess ist der tiefste anthropologische Grund der Differenz der reformirten Frömmigkeit von der lutherischen, und hierauf lassen sich leicht alle die Unterschiede zurückführen, welche BAUR geltend macht, hierauf beruht die Wichtigkeit der Prädestinationsidee, einmal als des festen Grundes des persönlichen Heilsbewusstseins, sodann als des durch das Interesse der verständigen Ansicht sowohl als der religiösen Gesinnung geschaffenen

---

riandi materiam, aut fenestram illi aperiendam, per quam se in abyssum imperscrutabilem demitteret. — Sed ut fideles tanto magis agnoscerent, se omnia soli gratiae divinae debere, deinde ut firmiorem adhiberent spem atque consolationem de salutis suae certitudine per conservationem divinae potentiae — denique ut addita hac instigatione conceptaque hinc alacritate ad consummationem salutis suae inoffenso pede properarent. MELCHIOR Opp. II. pag. 446.

Zügels, welcher das Auseinanderfallen des Subjekts in blosses Intelligiren und in blosses Operiren verhindern soll [1]). Der prädestinirende

1) Ein Zügel freilich, der um seiner Künstlichkeit willen, und weil er eigentlich doch nur aus den beiden Elementen selbst, die er regeln sollte, zusammengeschweisst war, vielfach unzureichend sein musste. Stellt die Prädestinationslehre einerseits die religiöse Theorie dar für die unruhige Beweglichkeit der Praxis, und zwar die vom verständigen Bewusstsein aus den Prämissen des Heilsgefühls aus Gnaden gezogene Theorie: so hat andererseits gerade die unerschöpfliche Discussion über diese Materie, wie überhaupt der Dogmenstreit die Stimmung erzeugt, von welcher die Vorrede zu Melchior Opp. Kunde giebt, *non amplius veritatis notitiam, sed tantum praxin commendandam atque promovendam esse.* Und kein Wunder! Das für Jeden Wissenswürdigste von jener Theorie, nämlich, dass eben er in die ewige Auswahl des prädestinirenden Gottes eingeschlossen sei, bleibt ja in jedem Fall nur auf dem Wege der unmittelbaren praktischen Frömmigkeit zu lernen. Warum also nicht jenen spinosen Umweg ganz aufgeben? Umgekehrt war die Theorie, wie Vedelius rühmt, der gerade hieran den Werth der gesunden Philosophie den Generalstaaten zu erkennen giebt, eben auf dem Weg des verständigen Räsonnements gewonnen, so musste dadurch, dass für den Ausdruck der höchsten religiösen Idee diese Form nothwendig schien, das Element der Verständigkeit überhaupt eine Legitimation erhalten, welche demselben auch für alle übrigen Dogmen ein Uebergewicht gegen ihren mystisch-religiösen Gehalt zu sichern nicht ermangeln konnte. Es lässt sich nun auch unschwer nachweisen, dass seit der Abschliessung des orthodoxen Systems in den dordrechter Satzungen und der daran sich erbauenden Scholastik alle dogmatische Bewegung innerhalb der reformirten Theologie sich nur darauf bezog, die einzelnen Dogmen dem verständigen Erkennen, der Begreiflichkeit, näher zu bringen, und dadurch charakteristisch von der lutherischen Scholastik sich unterscheidet, welche, sei es auch mit zweideutigem Erfolg, wenigstens darnach rang, den religiösen Ideengehalt der Dogmen anders und tiefer zu fassen. — Jener Zug auf das Begreifliche tritt unverkennbar auch hervor in der Art, wie die irresistible Gnade wirkend gedacht wurde, wenn z. B. Pictet, Medulla pag. 134 die *efficax dei operatio* bei der Bekehrung thätig sein lässt *illuminando, persuadendo rationibus et motivis potentibus,* was dann weiter dahin erklärt wird, dass der heil. Geist zwar *immediate afficit mentem ac voluntatem,* aber so, *ut idem in illa operatione utatur*

Gott ist selber wieder der Reflex dieses Subjekts, nur dass bei ihm das Wollen das Grundlegende ist für das in seinen Dekreten befasste Wissen, während das Subjekt durch die Ausführung der Dekrete zum Wissen und dadurch bestimmt zum Wollen und Operiren kommt, wahrhaft zu sich selbst aber und zum Heile nur, indem es sich in seinem Operiren als das vom absoluten Willen, als dem Heilsgrunde, Gewollte gewiss weiss, und sich so wissend seine Seligkeit schafft.

Haben wir in dem Bisherigen die subjektive Genesis und Bedeutung des Prädestinationsdogmas angedeutet, so mögen noch einige Beweise beigefügt werden, dass das Dogma, auch nachdem es zu einer objektiven Gotteslehre verarbeitet und ausgeführt worden war, doch niemals dieser Beziehung auf das subjektive religiöse Interesse entgieng. Hieher gehört nicht nur der Umstand, dass auch, wo die Lehre genau an die göttliche Eigenschaftenlehre angeknüpft wird, doch meistens das Bewusstsein der persönlichen Elektion voransteht, und sowohl die Art es zu gewinnen, als die daraus sich ergebenden praktischen Antriebe besprochen werden, dass der Glaube an die eigene Elektion gleichsam zur Pflicht gemacht, und gegen die *periculosa praedestinationis tentatio* gerade mit sittlichen Anforderungen an das Subjekt gekämpft wird. Niemand kann ein Bewusstsein seiner Verwerfung

---

externis mediis et rationibus, quas in verbo continentur, ad quas sp. s. nos reddit attentos, mit besonderer Berufung auf die *habilitas receptiva,* und darauf, dass der h. Geist *nunquam agit sine verbo.* Man sieht, der ganze Process ist eine kräftige Willens-Entscheidung auf bewegende Vorstellungen hin. Je mehr nun die Idee der persönlichen ewigen Erwählung abgeschwächt wurde durch die allgemeine Vorstellung des Determinismus überhaupt, je mehr also das wirklich Religiöse zurücktrat hinter die blosse Weltanschauung, desto mehr musste jener rationalisirende Trieb vorschlagen, und es verdient wohl eine Untersuchung, wie weit in der Periode, da die systematische Behandlung der reformirten Dogmatik aufgehört hatte, doch der wirklich historische Einfluss reformirter Vorstellungen und Ansichten auf die Gestaltung der deutschen Theologie gegangen ist, wobei man nicht blos die englischen Apologeten wird zu berücksichtigen haben. Es möchte sich die Behauptung einer Nichttheilnahme der reformirten Theologie an dem Streit zwischen Rationalismus und Supranaturalismus als eine nur sehr bedingt wahre darstellen.

haben, wie diess von der Erwählung möglich ist. Deine Furcht, ein Verworfener zu sein, treibe dich, indem du in ihr die Gerechtigkeit Gottes erkennst, an, zugleich die Barmherzigkeit zu ergreifen, welche sich darin äussert, dass sie durch jene Furcht zu sich ziehen will. Du verweigerst Gott seine Ehre, wenn du nicht glaubst, dass er auch an dir, trotz deines schwachen Glaubens, wolle seine Güte wunderbar verherrlichen. Hast du in dir nur Ursache zur Verzweiflung, in Christo *licet causas et signa electionis certa contemplari.* Nicht ausser Christus musst du deine Erwählung suchen. Ja das Merkwürdigste ist, dass, wo die abstrakte Consequenz der objektiven Verstandes-Theorie mit ihrer Disjunktion sich nicht mehr will bewältigen und hinleiten lassen zu einem positiven Antrieb für das sittliche Verhalten, dennoch *ad bene agendum* aufgefordert wird, selbst bei der Möglichkeit ein Verworfener zu sein, was man sich nie bestimmt sagen darf, weil man nicht dem definitiven Urtheil Gottes vorgreifen soll, indem göttliche Gnaden, wenn auch nur zeitliche, davon abhängen, so wie in der Ewigkeit wenigstens ein erträglicheres Loos. So lange wir leben, müssen wir hoffen und suchen [1]). Hieher gehört auch, dass die

1) So Hyperius. Er steht übrigens nicht allein, so dass man es für eine anomale Singularität halten dürfte, wenn gleich allerdings etwas Pelagianisches mit unterläuft. Aber mit Beseitigung dieses Pelagianischen und ganz innerhalb der Consequenzen des reformirten Systems drückt sich Melchior *de investigatione praedestinationis* so aus: *At inquies, quid si occurrat ista fluctuatio: forte ad me non pertinet Christus, non sum in numero ipsi datorum! In promtu responsio erit, non illa tantum, qua exploretur, an ergo optet ad se pertinere gratiae beneficia? an illa in honore, in pretio habeat etc.* (als welches *desiderium* schon ihm den Muth geben dürfe, sich für einen Berufenen zu halten), *sed et haec praecipue: illud forte nullatenus posse esse rationem negligendi officii, negandae resipiscentiae et conversionis, denique se non committendi, maxime ubi hic revelato nobis prae multis aliis salutis medio invitat. Non enim sane nostri ipsius causa sed dei praecipue in nobis glorificandi, in Christum credere, eique nos dare tenemur, quod in hoc negotio apprime notandum est, ne officium, quod ad gloriam Dei pertinet, eo nomine negligatur, quia arrogare nobis bonum non audeamus, quod nobis destinatum esse nondum habemus firmissimam credendi rationem.* So wenig ist also die Subjektivität erdrückt, dass sie vielmehr, gerade weil Gottes Ehre der letzte Zweck ist, um dieser

Ausführung des Reprobationsdekrets, wie bemerkt worden, niemals eine vollausgeführte Parallele zu der Ausführung der Elektion bildet, ja nicht selten als ein blosser Schatten neben jenem hergeht und ausdrücklich ermahnt wird, sich durch die Rücksicht auf die Verworfenen nicht weiter beirren zu lassen in der genussreichen Erwägung des Guts, das uns die Elektion gewährt, das vielmehr gerade durch den Gegensatz uns um so theurer erscheinen muss, ferner, dass nicht Selige und Verdammte schlechthin im Denkmale der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sich gegenüberstehen, und die Ehre Gottes nur in der Absolutheit der Verursachung des einen oder andern Zustandes gefunden wird, sondern vielmehr jedes Subjekt Gott an sich selbst sowohl als den barmherzigen, wie als den gerechten erkennen muss. Jedes Subjekt ist an sich selbst irgendwie die Offenbarung und das Denkmal der beiden göttlichen Eigenschaften, und nicht dass es sich schlechthin abhängig weiss, sondern dass es sich abhängig erkennt von dem, der sowohl gerecht als barmherzig ist, das ist das Ziel seiner Führung, woraus die *gloria dei* resultirt. Was sind nun aber diese beiden polarischen Eigenschaften, in welchen erkannt zu werden, nicht blos sie zu bethätigen, die *gloria dei* ausmacht, anders als der Reflex des sittlichen Bewusstseins selbst? Und wie eifrig verwahrt sich die reformirte Dogmatik stets dagegen, das Gute und Böse schlechthin als die endliche Form ihrer Bethätigung gelten zu lassen?

Wie Christus der Spiegel unserer Prädestination heisst, in welchem wir unsere Erwählung anschauen, so werden denn auch die einzelnen subjektiven Momente, die sich aus dem Elektionsbewusstsein entwickeln, ganz ebenso auf Christus bezogen. Die Unverlierbarkeit der Gnade, die Perseveranz der Heiligen beruht auf der göttlichen Kraft Christi, wie auf der ewigen Wahl. Man darf diess, ohne der Grundanschauung des Systems Gewalt anzuthun, nicht so ausgleichen, dass man Christus hier blos als Exekutor des ewigen Dekrets fasst, denn eben nach seiner göttlichen Kraft ist er selbst aktiv be-

Ehre Gottes willen, das Heil gewaltthätig an sich zu reissen hat, dass es ihr obliegt, auch wo sie keine Gründe hat, sich für erwählt zu halten, es also auch möglicher Weise nicht sein könnte, dennoch auf die Ehre Gottes hin wagen soll, sich wie Einer, der erwählt ist, zu geriren.

theiligt bei dem Dekret. Es gehört blos zur ökonomischen Betrachtung, ihn unter das Dekret zu stellen. Es ist ebenfalls der decernirende, wie der exequirende selbst. Indem er seine göttliche Heilsmacht an mir offenbart, weckt er in mir das Bewusstsein meiner ewigen Erwählung in ihm, und diese schliesst in sich, dass ich in ihm seiend seine göttliche Gnadenmacht erfahre, nicht mehr aus seiner Hand gerissen werde. So fällt mein subjektives Bewusstsein der Perseveranz, welches nur die andere Form ist von der *certitudo salutis*, zusammen mit meinem Glauben an Christus, als der realen *unio* mit ihm, und dessen werde ich gewiss nur durch meine continuirliche Obedienz gegen seinen Willen. Dass ich also sein bin, und ihm unentreissbar gehöre, als worauf meine Heilsgewissheit und Perseveranz objektiv beruht, das weiss ich sicher nur daraus, dass ich perseverire, in seinem Geist zu leben. Um jene Gewissheit zu haben, dazu bin ich aufgefordert, diese Thätigkeit auszuüben. Wie die Elektion als Elektion in Christo, so ist die Gemeinschaft mit Christus und die daraus fliessende Zugehörigkeit zu dem Reich seiner Heilswirksamkeit nur dadurch im steten Werden zur subjektiven Wahrheit, dass sich das Subjekt in der jenem Realverhältniss entsprechenden Weise thätig verhält. Und nur, indem es sich in seiner Thätigkeit bestimmt weiss vom Geist Christi, darf es sich das Verhältniss zueignen, in welchem es sich selig zu den Heilsgütern berechtigt findet. Sich bestimmt wissen in seiner Thätigkeit vom Geist Christi kann es nur, indem es sich stetsfort davon bestimmen lässt, stets neu darein eingeht. So ist auch in dieser Rücksicht alles auf den Willen gestellt, und die objektive Aussage wird lebendig als subjektive Forderung [1]). Haben wir

1) Es hat sich besonders bei den Föderalisten die Lehrweise ausgebildet, wornach dasselbe, was auf der einen Seite als ein Bundesgut erscheint, auf der andern als Bundespflicht dargestellt wird, so namentlich die *perseverantia*. Dass die *inamissibilitas gratiae*, welche als Consequenz der Irresistibilität wohl auch aus der Prädestination abgeleitet zu werden pflegt, selbst auch nur der Ausdruck der subjektiven Festigkeit des Heilsbewusstseins, oder ein Postulat des reformirt gerichteten Heilssubjekts sei, und nie gerade um dieses subjektiven Bedürfnisses willen an der Partikularität der Gnade und der göttlichen Auswahl festgehalten wird, das verräth aufs deutlichste Melchior, wenn er l. c. pag. 462 gegen die lutherische Unterscheidung von Gottes *voluntas antece-*

endlich oben ein gewisses inneres Wechselverhältniss zwischen der Trinitätslehre und dem Prädestinationsdogma erkannt, in der Weise, dass jene vielmehr die Ausdrucksweise ist, welche vom Standpunkt der objektiven Gottesidee aus dieselbe Gottesoffenbarung bezeichnet, welche die Prädestinationslehre vielmehr in der Form der Rücksichtnahme auf die endlichen Subjekte beschreibt: so lässt sich hier noch beifügen als ein weiteres Zeichen von der tonangebenden Stellung der Subjektivität in der reformirten Doktrin auch für die objektiven Gottesbestimmungen, dass selbst die Trinitätslehre, sofern sie nicht blos als traditionelles Mysterium fortgeführt, sondern in den neugestalteten Complex religiöser Vorstellungen verarbeitet wird, durchaus das Gepräge an sich trägt, welches sie als Reflex subjektiver Zustände erscheinen lässt. Das *pactum salutis* der trinitarischen Personen, als Grundlage der Heilsökonomie oder des *foedus gratiae*, wird selbst zum *foedus*, vermöge welches der Vater dem Sohn Verherrlichung in der Welt für seinen ökonomischen Gehorsam, der Sohn dem Vater diesen ihn verherrlichenden mittlerischen Gehorsam stipulirt, und dafür das Zugesagte in Anspruch nimmt. So wird die Offenbarung des Göttlichen in der Heilsanstalt, die Selbstmanifestation der Trinität, auf einen ewigen Akt gebaut, welcher den Typus des religiösen Verhältnisses überhaupt, des *foedus operum* an sich trägt. Vater und Sohn stehen zusammen, wie Gott und der Mensch nach der Normalidee zu stehen haben.

Nachschrift.

Der Verfasser des Aufsatzes über Princip und Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche u. s. w. scheint so eben eine Widerlegung derjenigen Behauptung zu erleben, in welcher er ausspricht, dass die Unionstheologie nichts für die genauere Bestimmung

---

dens und *consequens* mit ihren Consequenzen folgenden Hauptgrund geltend macht: *Certe consolatio fidelium, praesenti tempore verae fidei consciorum, non tam firma esse potest respectu temporis futuri, si credatur gratia non regnare per justitiam Christi, qua fideles constituuntur justi, ad vitam usque aeternam, sed ad multos alios se extendere, quos peccati domino rursus permittat, quam si id ex mente apostoli recte tenetur.* Rom. 5, 21.

des Princips der beiden protestantischen Confessionen zu leisten im Stande sei, durch NITZSCH praktische Theologie 1. B. §. 74 ff. — Es ist gewiss ein sehr richtiger Gedanke bei dem Aufbau eines Systems praktischer Theologie, welches der unirten Kirche dienen soll, nicht vornehm abzusehen von der durch die Geschichte von Jahrhunderten erwachsenen Eigenthümlichkeit beider Elemente der unirten Kirche, und ebenso in der Ordnung erscheint es, die zwei kirchlichen Typen aus ihrer doktrinellen Basis zu begreifen. Von der erprobten scharfblickenden Umsicht eines NITZSCH liesse sich nichts Oberflächliches erwarten. Es kann hier nicht der Ort sein, die schöne Verarbeitung des durch solche Erörterung hergestellten Materials zum Behuf einer würdigen Theorie der kirchlichen Praxis zu verfolgen. Aber im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden möge es gestattet sein, dasjenige, was der Verfasser über das Principielle der Lehrdifferenzen erhoben hat, darzulegen und zu betrachten.

Mehr als man von dem auch in reformirter Literatur wohlbewanderten Verfasser der protestantischen Beantwortung der katholischen Symbolik von MÖHLER zum Voraus denken konnte, schliesst sich NITZSCH, freilich nicht ohne manche sehr bedeutsame kurze Gegenwinke, welche fast wie eine Art von unbewusster Protestation gegen die erduldete Ueberrumpelung erscheinen, an SCHWEIZER's Hauptresultat an, schwerlich aber diesem zu Danke, weil mit der überraschenden Wendung, dass gerade der fundamentalste Unterschied des reformirten Bekenntnisses selbst, auf welchen sich alle andern folgerecht aufbauen, der unhaltbarste sei. Wie BAUR die reformirte Doktrin vom ursprünglichen, subjektiv-reformatorischen Standpunkt übergehen lässt auf den objektiven, so meint NITZSCH umgekehrt: Luther ist vom Absolutismus des theologischen Begriffs auf den anthropologischen zurückgetreten, er hat jene spekulative Consequenz seines *servum arbitrium* im ethischen und praktischen Interesse fallen lassen. Gut! ist damit gesagt, dass Luthers früheres reformatorisches Wirken von jenem Absolutismus des theologischen Begriffs ausgegangen sei? Gewiss nicht. Also kann es wohl auch nicht gemeint sein von Zwingli und Calvin, sondern wie bei Luther kann wohl auch bei diesen der Gottesbegriff nach seiner bestimmten absoluten Fassung mehr ein Accessorisches, als ein das Wesen der religiösen Tendenz Ausdrückendes sein, mehr der Schule als dem Leben ange-

hören. Sehr richtig bezeichnet der Verfasser das Unzureichende der Distinktion zwischen dem Vorherrschen des formellen und materiellen Princips, um die Unterscheidungslehren abzuleiten, und geht aus von der gewöhnlichen Annahme, das materielle Princip beider Seiten sei Glaubensgerechtigkeit, um an dieser evangelischen Grundlehre selbst zwei Seiten nachzuweisen, in welche sich sofort die Confessionen auseinander bewegen, nämlich (der Ausdruck ist hier wichtig, und wir kommen später darauf zurück) „je nachdem sich die Rechtfertigung entweder mehr mit der Erwählung und den ewigen Beschlüssen Gottes, oder mehr mit der blossen Berufung als Individualisirung der allgemeinen Erlösung, die in Christo ist, zusammenfasst.“ „Die reformirte Lehre,“ heisst es dann ferner, „in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit genommen, verfährt auch darin progressiv, dass sie aus Gottes Wesen, Willen, Denken, Wirken schlechthin und ausschliesslich nicht allein die Heilsanstalten, sondern auch den einzelnen, ersten und letzten Aneignungserfolg deducirt. Es handelt sich in Ansehung der Freiheit der Gnade nicht blos um die Unabhängigkeit der Rechtfertigung von dem Verdienst der Werke, sondern davon vornämlich, dass der Glaube, durch den wir gerecht werden, von Gott geschenkt oder nicht geschenkt werde.“ Mit Schweizer wird sofort gesagt, dass zwar die Reformatoren alle den Protest gegen Pelagianisches bis auf die Spitze des Satzes vom allein wirkenden Gott getrieben hätten, dagegen nur die Schweizer den theologischen Ausgangs- und Strebepunkt festgehalten hätten, während Luther und Melanchthon den mehr ethischen anthropologischen Standort gewählt.“ Ferner: „Die Selbstbestimmung der Kreatur, die im Glauben oder Unglauben liegt, ist als Mittel der Ausführung des göttlichen Raths als Verherrlichung Gottes angesehen. Und wer will es nun Schweizern mit hinreichendem Grunde wehren, dass er das Eigenthümlichste seiner Confession in der Allwirksamkeit Gottes, in der ausschliesslichen Abhängigkeit des Menschen von dem Herrn, in der vernichteten Selbstständigkeit des geschöpflichen Willens und Wirkens u. s. w. erkennen lässt?“ Ich denke, dieser Wer lässt sich bezeichnen. Es ist der mit Worten hier beistimmende Verfasser selbst. Er muss es sein, wenn je sein Urtheil über die völlige Unhaltbarkeit des am „meisten fundamentalen Unterschieds,“ d. h. eben desjenigen Dogmas, in welchem sich die innerste Eigenthümlichkeit der Confes-

sion aussprechen, und von welchem die gesammten übrigen Eigenthümlichkeiten bestimmt sein sollen, nicht zu einem Verwerfungs-Urtheil der ganzen Confession ausschlagen soll. Er muss es sein, wenn er auch in der augsburgischen Confession supralapsarische Elemente anerkennt, und den Glauben lutherischer Seits nicht minder als dort von Gottes Gabe ertheilt findet, wenn er endlich doch die Glaubensgerechtigkeit, obschon in ungleicher Wendung, das materielle Princip beider Confessionen constituiren lässt. Wendet das lutherische System auf seinem anthropologischen Standort Cautelen an, „um der göttlichen Absolutheit nicht zu nahe zu treten" (gleichgiltig ob zureichende), ist ihm etwa die *gloria dei* weniger am Herzen, als dem reformirten? oder diesem das sittliche Interesse weniger als jenem? Ist die ganze Frage zuletzt eine bewegliche spekulative Frage: sollen beide Confessionen in ihrer „religiösen Protestation" durch Differenzen, welche hierauf beruhen, bestimmt worden sein? Das kann der Verfasser nicht meinen. Er muss jenes „progressive Verfahren" der reformirten Seite, wornach sie auch die Glaubensgerechtigkeit in die ewige Erwählung Gottes begründet, eben weil es Glaubensgerechtigkeit, Antheil der Erlösung in Christo ist, selbst erst erklären aus der Natur des Glaubens und der Heils-Aneignung, will er nicht auf einen religiösen Grund des Unterschieds verzichten. Oder wenn er Schweizer's einseitiges Premiren der als „fehlerhaft" bezeichneten Begriffe Calvins, Bezas und Anderer, um daraus das Festhalten des theologischen Ausgangs- und Strebepunkts für die reformirte Seite zu gewinnen, mit einem: dem ist wirklich so, unterschreibt, um darin die richtige Principbestimmung der reformirten Confession und die Erklärung der übrigen Unterscheidungslehren zu finden, so möchte man, gedenkt man des Hinüberschreitens der Melanchthonianer vom lutherischen auf reformirten Boden, mehr hören, als blos, dass „Melanchthon sich zu Calvin neigte," da die Geschichte gerade eine sehr decidirte Abneigung Melanchthons gegen jene göttliche Allwirksamkeit meldet, und auch von den Anhaltinern und Heidelbergern nichts verlautet hat, dass sie auch nur im Geringsten durch dieses Princip zur Confessions-Aenderung bewegt, oder wegen mangelnden Bewusstseins davon durch die schweizerischen Reformirten nicht anerkannt wurden. Man müsste ferner, und wären es auch nur Andeutungen der Consequenzen des durchherrschenden Princips, diese etwas minder

flüssig und dialektisch, etwas mehr dem historischen Thatbestand entsprechend wünschen,, als wenn der Verfasser sagt: „Bekommt die Lehre von der Prädestination eine solche Stellung und Bedeutung, so wird verständlicher, wie sie selbst wieder zur strengeren Befolgung schriftmässiger Normen anhalten" (warum nicht, wie bei den Anabaptisten und Antinomisten geschah, zur schriftlosen Erhebung des prädestinirten Subjekts verleiten?), „und sämmtliche unterschiedliche Erscheinungen, die es auf reformirter Seite giebt, im Gefolge haben konnte. Die Entgegensetzung der Schrift und Tradition muss nun zu-, die des A. und N. T. abnehmen" (als ob zu jener noch schärferen Entgegensetzung Socin die Prädestinationslehre bedurft hätte, als ob zu dieser Abnahme, so weit sie Statt findet, und nicht mit Schweizer unreformirt die Wirksamkeit und der Effekt des *logos incarnandus* und *incarnatus* indifferenzirt wird, eine andere Erklärung nöthig wäre, als welche in dem alten Vorwurf der judaisirenden Gesetzlichkeit enthalten ist), „die Unterwerfung aller kirchlichen Auktorität, aller sakramentlichen *opera*, aller Gebräuche und Sitten unter das Werk Christi und seines Geistes in den Aposteln muss eine entschiedene werden" (erklärt aber nicht, warum das Sakrament vornämlich als *opus* statt als *donum* gefasst wird, und gefährdet, wie Schweizer richtiger gesehen, in abstrakter Festhaltung die Bedeutung des Werks Christi selbst), „die *communicatio idiomatum* muss den Schein annehmen, als trübe und verdunkle sie den reinen Unterschied der Gottheit und Menschheit" (davon sogleich ein mehreres); „die Ausfegung des hierurgischen und mythologischen Sauerteigs kann so weit gehen, dass auch das an sich Zulässigste von religiöser Darstellung, weil es einmal Vehikel des Aberglaubens gewesen, als lästerlicher Missbrauch ausgestossen wird." (Am Ende soll wohl gar der Sturm der Züricher Jugend auf die Götzen von der Prädestinations-Idee angetrieben worden sein? Oder was hat mit ihr das Premiren des Bilderverbots zu schaffen? Kaum mehr als die Sabbatstrenge.) Was nun die *communicatio idiomatum* betrifft, so ist mir in der gesammten, sehr reichen polemischen Literatur dagegen nicht Eine Spur aufgestossen, dass dieselbe vom Standpunkt der Prädestinations-Idee aus bekämpft worden sei, noch sehe ich auch in irgend einem der zahlreichen Gründe aller Art, mit welchen sie bekämpft wurde, irgend etwas latitiren, was als Consequenz und Ausdruck jenes im

Prädestinationsdogma liegenden Bewusstseins der göttlichen Allwirksamkeit betrachtet werden könnte. Das Interesse, den reinen Unterschied der Gottheit und Menschheit festzuhalten, ist zunächst einfach das Interesse der Verständigkeit, dann das Interesse der eigenthümlichen Anthropologie, welche die *veritas naturae humanae* durch jenes lutherische Dogma vernichtet sieht, endlich und eben darum das Interesse des Heilsbewusstseins, welches eben einen uns in Allem gleichen Mittler verlangt. Gerade diese Controverse ist es, welche lutherische Landeskirchen in die reformirte Confession hinübertrieb, die an Prädestination nie dachten, gerade sie ist es, welche der reformirten Aversion vor der lutherischen Abendmahls-Vorstellung ihre feindselige Schärfe gab, und während die Prädestinations-Idee als Unterscheidungslehre noch völlig schlummerte, von Seiten der Reformirten mit einer Heftigkeit [1]) geführt wurde, welche gar sehr contrastirt mit der unionswilligen Grossmuth, welche der Verfasser rücksichtlich der Lehre von der Wahl rühmt, dass die reformirte Kirche dieselbe nie zum Kennzeichen eines fundamentalen Gegensatzes erhoben, vielmehr die lutherische Lehre mehr wie eine theologische Mangelhaftigkeit, als wie eine Irrlehre angesehen habe. Und doch soll letztere das eigenthümliche Princip der Confession ausdrücken, die Grundanschauung, welche die Modifikation aller übrigen Dogmen nicht nur, sondern auch aller sonstigen kirchlichen Eigenthümlichkeiten bedingt? Weiter lesen wir: „Sicherlich lässt sich nun annehmen, dass, wo die göttliche Vorherbestimmung oder die Alleinwirksamkeit

1) Der Verfasser des Heidelberger Katechismus, welcher vor denen, die das reformirte Wesen an die Prädestination festmachen, kaum als genuin reformirter Lehrer bestehen möchte, weiss die Ubiquitisten nicht blos direkte *ad absurdum* zu führen, sondern sie als Marcioniten, Manichäer, Samosatener und Nestorianer darzustellen (Ursin. explic. Cat. Palat. p. 14 ff.). Und der Genfer Herausgeber, welcher die Tapferkeit des Verfassers für die Vertheidigung der wahren Christologie nicht genug rühmen kann, und diess eben für den höchsten Ruhm desselben erachtet, beklagt dagegen Deutschland, welches vor den übrigen Ländern zur Gemeinschaft des Evangeliums berufen war, als *misere concussa a spiritu vertiginis, qui naturae humanae in Christo veritatem evertere cupit.* Das ist nun freilich mehr als eine »theologische Mangelhaftigkeit.«

Gottes in solcher Art in's Auge gefasst das System der Confession beherrscht, gegen die Denkfolgerichtigkeit und Verständigkeit die gemüthliche praktische Mystik zurücktritt" (sicher, aber ebenso lässt sich annehmen, dass Ursache und Wirkung die umgekehrte sei), „und dass bei dergleichen Herabsetzung der Tradition und menschlichen Auktorität im kirchlichen Gebiete das Gewicht des Einzelbewusstseins und der Einzelgemeine zunimmt. Folglich auch bei Schweizer's Auffassung der reformirten Eigenthümlichkeit werden die von Lange, Gaupp, Ullmann besonders angeregten Momente des fraglichen Unterschieds zur Erklärung der Sache mitwirken." Das nun eben ist der offenste direkte Widerspruch des Verfassers gegen Schweizer, eingekleidet freilich in eine Union der direktest entgegenstehenden Behauptungen. Denn was kann sich direkter widersprechen, als Schweizer's Ableitung der reformirten Confessions-Eigenthümlichkeit von der als Grundherrscherin angenommenen objektiv-theologischen Idee der göttlichen Allwirksamkeit, und Lange's Begründung der Eigenthümlichkeit aus der vorherrschenden Geltung des subjektiven Bewusstseins mit seinen inneren Heilserfahrungen? Und wie geschieht solche Union? Durch Hinüberführen der Consequenzen des Schweizer'schen objektiven Standpunkts auf den subjektiven Lange's mittelst des Zwischengedankens der durch jene herabgesetzten Tradition und menschlichen Auktorität. Hier steht die Frage offen, ob diese Emancipation des Einzelbewusstseins, die wir z. B. auch unter den Socinianern finden, nothwendig zusammenhänge mit einer solchen Herabsetzung der Tradition und menschlichen Auktorität, welche aus der Idee der göttlichen Vorherbestimmung resultirt, und die weitere Frage, ob nicht gerade das absolute Gewicht der Vorherbestimmung und Alleinwirksamkeit Gottes, wenn diess die reformirte originale Grund- und Herrscher-Idee wäre, in unausweichlicher Denkfolgerichtigkeit eine Herabsetzung jeglichen Rechts des Einzelnbewusstseins mit sich führen müsste, wie sie im reformirten System nicht Statt findet. Ich will diese Fragen nicht weiter drücken, sondern nur den entgegengesetzten Gang der Ausgleichung mit Umkehr des: Folglich vorschlagen. Wie wäre es, wenn die Analyse des subjektiven Heilsbewusstseins, wie wir schon bei Calvin sehen, regressiv auf die Idee der göttlichen Wahl um der Denkfolgerichtigkeit und Verständigkeit willen zurückleitete, und so von Lange's anthropologischem Standorte

aus Material und Gestalt der göttlichen Vorherbestimmungslehre gefunden würde, diese also, obschon eine sehr einflussreiche und verständiger Maassen weit ausgesponnene, doch nicht die Grund legende, die Eigenthümlichkeit der übrigen Lehren bedingende und ihr Unterscheidendes herbeiführende Idee wäre? Dabei brauchen wir uns nicht von Lange verleiten zu lassen, der lutherischen Doktrin zum Unterschied den theologischen Ausgangs- und Standort zuzuweisen, noch aber auch ihr, weil sie eine andere Theologie hat, ein minderes theologisches Interesse überhaupt Schuld zu geben, sondern wir werden die subjektive Frömmigkeit, das religiöse Selbstbewusstsein originaliter auf eine differente Weise bestimmt und lebendig finden, dass sich die theologische Differenz daraus hinlänglich begreift. Ich täusche mich sehr, oder der Verfasser stimmt trotz seines entgegenlautenden Worts, das mehr auf Rechnung der Schweizer'schen Missleitung kommt, mit dem Gesagten überein. Ich sehe wenigstens nicht ein, wie er es nicht thun sollte, und doch die oben angeführte Stelle über die Rechtfertigung und deren zwei Seiten schreiben konnte. Wer statt tief- und vielsinniger Prägnanz lieber klare und bestimmte Einfachheit des Ausdrucks hätte, könnte zwar auch in obiger Stelle eine Amphibolie finden, nämlich die, ob die Charakteristik: „Individualisirung der allgemeinen Erlösung, die in Christo ist," auf die blosse Berufung oder auf die Rechtfertigung selbst geht. Beides hätte einen Sinn, aber das erste wäre ein specifisch reformirter Sinn, welchen der Verfasser hier nicht beabsichtigen kann, da augenscheinlich der Satz die lutherische Seite der Rechtfertigungslehre der im vorigen Satze bezeichneten reformirten entgegenstellen will. Bei dieser also fasst sich die Rechtfertigung zusammen mit der ewigen Erwählung und den Beschlüssen Gottes, und daraus wird der Aneignungs-Erfolg der Erlösung deducirt. Lutherisch dagegen ist Rechtfertigung die Individualisirung der allgemeinen Erlösung in Christo, und fasst sich mit der Berufung (der Einzelnen) zusammen. Hier haben wir mithin, so sehr fliessend bleibt allerdings der Gegensatz, das Einzelsubjekt in seinem historisch vermittelten Verhältniss zu der historischen Erlösung in Christo, die jedoch nicht minder, als reformirter Seits, auf Gottes ewigem Gnadenrath beruht, und dieses Einzelsubjekt hat solches Gewicht und Recht, dass die Rechtfertigung als göttlicher Akt sich auf dasselbe individualisirend bezieht. Mithin hängt das Gewicht

des Einzelbewusstseins nicht gerade ab von der Idee der Prädestination, wie uns oben deducirt werden wollte. Aber auch umgekehrt, wo, wie es reformirt geschieht, die Rechtfertigung mit der Erwählung sich zusammenfasst, ist es doch wiederum die Rechtfertigung und Erwählung des Einzelsubjekts, um deren individuelles, zeitliches Bewusstsein es sich für dasselbe handelt, und so können wir wiederum nicht das reformirte als das objektiv allgemeine dem lutherischen als dem subjektiv-individuellen entgegensetzen. Sondern es wird die Frage sein, warum geht es mit der Rechtfertigung, deren subjektiv-individuelles Bewusstsein beiderseits dasjenige ist, um was es sich handelt, so, dass die eine Seite nicht zufrieden mit der Unmittelbarkeit der Individualisirung des auch so rein auf Gnade beruhenden Erlösungsheils in Christo, dieselbe in die ewige Wahl Gottes hinauf befestigen muss? Ich meine, die Antwort ist auf subjektivem Boden zu suchen [1]), und zähle den Verfasser besonders auch nach dem, was er gegen Möhler über die Prädestinationsidee Calvins bemerkt hat, zu denen, welche mit Lange gegen Schweizer übereinstimmen.

Nach Allem diesen möchte ich, mit dem Frieden des verehrten und verdienten Verfassers sei es gesagt, die hier gegebene Darstellung

---

1) Und zwar, dass es nicht blos das Bedürfniss des theoretischen Geistes ist, eine »progressive Construktion« zu gewinnen, sondern dass in letzter Instanz ein praktischer Grund die reformirte Betrachtung zu jenem »Regress« hintreibt, das lässt sich nicht allein direkte aus den reformirten Expositionen des Erwählungsbewusstseins abnehmen, sondern auch indirekte aus den Verhandlungen, welche in der Periode des Absterbens der lutherischen Orthodoxie, als der Wolfianismus ihr wieder ein vorübergehendes Leben eingehaucht hatte, über die Rechtfertigung gepflogen worden sind, erkennen, indem jenes durch das theoretische Interesse der wolfischen Consequenz und Methode herbeigeführte Zurückbeziehen der Rechtfertigung auf die Gnadenwahl, welches Danov vertrat, dahinfallen musste, weil es nicht auf die reformirten praktischen Gründe sich stützen konnte, vielmehr die praktischen Interessen der lutherischen Frömmigkeit, welche in diesem Punkte Seiler vertrat, gegen sich hatte. Vergl. die Geschichte dieses Streits über die Rechtfertigung und Gnadenwahl in: Die neuesten Religionsbegebenheiten mit unpartheiischen Anmerkungen für das Jahr 1778.

der bekenntnissmässigen Verschiedenheiten der Confessionen nicht für jene „treue Liquidation der Besonderheiten" erachten, wie sie mit Recht unter die erleichternden Vorarbeiten der Vereinigung gerechnet wird.

III.

Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche.

Von

Julius Hellwag,

Candidaten der Theologie in Bonn.

Die Worte, welche Justin (Dial. c. Tr. c. 48) den Tryphon sagen lässt: *Καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον ἐξ ἀνθρώπων προσδοκῶμεν γενήσεσθαι, καὶ τὸν Ἠλίαν χρῖσαι αὐτὸν ἐλθόντα*, drücken ohne Zweifel den messianischen Volksglauben aus, wie er im Allgemeinen zur Zeit Jesu in Palästina herrschend war. Sowohl die synoptischen Evangelien, als der Talmud, in den ausschliesslich die Ansicht vom menschlich-nationalen Messias übergegangen ist, erheben das zur Gewissheit. Mit dieser Erwartung war denn auch der wesentliche Gesichtspunkt gegeben, unter dem die Person Jesu von seiner nächsten Umgebung aufgefasst wurde; Jesus galt als der durch Johannes, dem die Rolle des Elias zufiel, mit dem göttlichen Geiste gesalbte und zu seinem Amte ausgestattete Messias, der durch Busspredigt und Verinnerlichung des Mosaismus, Herabsetzung des Ceremonialgesetzes sein Volk zu seinem Reiche berufen habe.

Aber eben dieses Reich hatte sich noch nicht vollendet, ja der gewaltsame Verbrechertod war dem messianischen Bewusstsein etwas ganz Fremdes (Justin Dial. c. Tr. c. 68); so musste man denn zu einer Trennung des prophetischen und königlichen Amtes schreiten, und die Herrschaft über das Reich der Himmel in die Zukunft hinaus-

schieben, wo Jesus zurückkehren wird in den Wolken in der Mitte der englischen Schaaren. Mit dieser letzten Wendung der Sache war aber die gewöhnliche jüdische Vorstellung bereits überschritten und der Danielische Messiastypus herbeigezogen. Auf diesem Standpunkte finden wir die Auffassung der Person Christi in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. Hier ist somit die Idee eines menschgewordenen vorweltlichen Subjektes noch ganz ausgeschlossen; dennoch hat neuerdings Hr. Dr. Dorner [1]) sich bemüht, auch den Synoptikern dieselbe in der Art zu vindiciren, dass er den Unterschied des johanneischen und synoptischen Christusbegriffs nur dahin bestimmt, dass zu dem letzteren ein gewisses Interesse der Gnosis lediglich hinzuzutreten brauche, um dem sonst wesentlich gleichem Inhalte die Präexistenz beizufügen. Allein die dafür beigebrachten Instanzen sind wenig stichhaltig. Was zunächst den Namen des Menschensohnes betrifft, so ist derselbe einfach aus Daniel entlehnt und hat so wenig eine Beziehung auf die Menschwerdung, dass er z. B. im Buche Henoch — wie unten weiter zu zeigen — wo von einem fleischgewordenen Messias gar nicht die Rede ist, sich findet, also nichts als messianischer Amtstitel ist. Somit ist es denn ganz unerweislich, dass Christus mit dieser Benennung als innersten Kern seiner Persönlichkeit etwas Uebermenschliches, das Menschsein aber als ein Sekundäres sich soll beigelegt haben; ganz abgesehen davon, dass ein solches Moment mit dem Bilde des volksthümlichen Lehrers, wie es die Synoptiker von Jesu entwerfen, in offenbarem Widerspruch stehen würde. Alles Andere aber, was Hr. Dr. Dorner noch anführt, geht über den entwickelten Messiasbegriff nicht hinaus. Dem Stifter des messianischen Reiches musste die adäquateste Gotteserkenntniss, die Macht der Sündenvergebung; dem Vollender desselben die Herrschaft über Alles, das Gericht selbstverständlich zukommen, und auf Wessen Namen sollte denn die Einweihung zum messianischen Bürgerthum, die Taufe geschehen, als auf den des künftigen Königs?

Endlich beruft sich der Versuch, auch dem synoptischen Christus eine wesentliche Göttlichkeit zuzuschreiben, auf die übernatürliche Geburt; und in der That bedarf es hier der Untersuchung, ob

1) Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Chr. I. Thl. S. 79 ff.

diese Anschauung überhaupt eine primitive Gestaltung des christologischen Glaubens ist, sodann ob sie wirklich zur Präexistenzvorstellung hinüberleitet. Von der Taufbegebenheit ist dabei auszugehen.

In der Taufe durch Johannes musste man gewiss von Anfang an die Salbung mit dem Geiste durch den wiederkehrenden Elias erfüllt sehen, und es ist schon von vornherein wahrscheinlich, dass ihr ein für die Constituirung der Messianität Jesu wesentlicheres Moment beigelegt wurde, als dies die drei ersten Evangelien wegen ihres Berichtes von der Erzeugung durch den heil. Geist thun konnten. Diese Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewissheit einerseits durch das Vorhandensein der Genealogeme, die mit ihrem Widerspruch gegen die übernatürliche Geburt, nur einer älteren Formation der Christologie angehören können; andrerseits durch die abweichenden und theilweise ursprünglicheren Taufberichte in den Fragmenten des Ebräerevangeliums [1]. Der Bericht in Justins Denkwürdigkeiten lautet so: *Ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην — — — τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει· υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, wozu an einer anderen Stelle noch die Notiz kommt: *καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ*, in Uebereinstimmung mit dem Worte des Hieronymus c. Pelag. III, 2: *quum baptizaretur, ignem super aquam esse visum.* Dass der Sinn dieser Darstellung nur der sein kann, dass eben an dem Tauftage der Geist zuerst auf Jesum sich niedergelassen, bedarf keines Beweises. Justin selbst fühlt das nur zu gut; um den Widerspruch, in welchem eine solche Anschauung zu seinem Logosbegriff steht, hinwegzuschaffen, sieht er sich daher zu der gewaltsamsten Interpretation genöthigt. Er behauptet, das *πνεῦμα ἅγιον* sei nur *διὰ τοὺς ἀνθρώπους* herabgekommen, ja das Psalmwort „heute habe ich dich gezeugt", in welchem doch so klar die Verleihung der Messianität ausgesprochen liegt, erklärt er dahin: *Τότε γένεσιν αὐτοῦ γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἡ γνῶσις αὐτοῦ ἤμελλε γίνεσθαι.* Diese ganze Verdrehung war durch eine Berufung auf Joh. 1, 32, wo die

1) Vgl. Justin Dial. c. Tr. c. 88. Epiph. Haer. XXX, 13. Hieron. c. Pelag. III, 2. Comm. in Jes. XI, 1. Orig. Comm. in Joan. De la R. T. II. 63. Hieron. c. in Mich. VII, 6.

Stimme ja nur des Täufers wegen ertönt, zu ersparen, allein selbst der synoptische Bericht würde für Justin seiner Quelle vorzuziehen gewesen sein, da doch der Hauptanstoss des σήμερον weggefallen wäre. Geht somit aus der Nichtbenützung hervor, dass unser Schriftsteller das vierte Evangelium gar nicht, Matthäus aber allerwenigstens nicht als vorzüglichere apostolische Quelle kannte, so ist der Beweis geführt, dass seine Denkwürdigkeiten die ältere Auffassung enthielten. Zweifelhaft dagegen ist es, ob man sich für die Ursprünglichkeit der Meinung, welche der Taufe eine reale Bedeutung beilegte, auch auf die Stelle Hieron. Jesaia XI, 1 berufen darf. Denn wenn es hier heisst, der heil. Geist — *fons omnis Spiritus sancti* — habe zu Jesu gesprochen: *Fili mi in omnibus prophetis expectabam te, ut venires, et requiescerem in te; tu enim es requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*, so könnte der Sinn allerdings der sein: Alle Propheten hatten den Geist, auf den Messias aber liess er sich in vollstem Maasse nieder, so dass es fortan keiner neuen Offenbarung bedurfte; allein eine andere Erklärung drängt sich auf, wenn wir die Stelle, die Hieronymus in Mich. VII, 6 gleichlautend mit Orig. in Joan. II, 63 aus demselben Evangelium mittheilt, vergleichen.

Da nämlich hier Jesus den heiligen Geist seine Mutter nennt, so scheint es am natürlichsten, an die Vorstellung der mystisch-jüdischen Theosophie zu denken, nach welcher Gott der Vater, der Geist die Mutter — nach Anderen die Schwester — des Messias war, wo denn die Anrede „*Fili mi*“ auf ein vorweltliches Verhältniss sich beziehen, und die Sohnschaft nicht erst durch die Taufe verliehen würde. Desshalb fehlte denn auch die Psalmstelle, da es sich nur um feierliche Begrüssung nach der Menschwerdung, nicht um eigentliche Inauguration handelte [1]. — Was endlich den Bericht bei Epiphanius anlangt, so ist dieser, obwohl im Wesentlichen mit

1) Vgl. Gfrörer »Jahrh. des Heils«. I. S. 332 ff. Ganz unrichtig ist es, wenn Schliemann »Clementinen« S. 508 aus dem *Fili mi* auf Uebereinstimmung mit der synoptischen Erzeugung durch den h. Geist schliessen will, denn damit ist es nicht in Einklang zu bringen, dass der Geist in der anderen Stelle die Mutter Jesu heisst.

Justins Quelle übereinstimmend, so verworren, dass er für ursprünglich nicht wohl gelten kann.

Steht es fest, dass Justins Taufgeschichte die primäre ist, so erklären sich die Abweichungen der Synoptiker aus der Aufnahme der Erzählung von der übernatürlichen Geburt von selbst. Auch die Weglassung der Feuererscheinung hat darin ihren Grund. Richtig erklärt Justin Apol. I, 63 dieselbe so: *Πρότερον διὰ τῆς τοῦ πυρὸς μορφῆς καὶ εἰκόνος ἀσωμάτου τῷ Μωσεῖ καὶ τοῖς ἑτέροις προφήταις ἐφάνη* (scl. *ὁ λόγος*); weil allen Propheten eine Theophanie im Feuer wurde, so musste das auch bei Jesu geschehen. Hatte dagegen die Erzeugung durch den Geist Jesum aus der Reihe der Uebrigen entnommen, so war auch diese Erscheinung überflüssig; Justin selbst freilich hilft sich dadurch, dass er schon jene früheren Theophanieen dem Logos zuschreibt. Consequent wäre es nun gewesen, wenn die Synoptiker die Taufe ganz übergangen, und damit den modernen Auslegern die Mühe erspart hätten, derselben eine andere als ihre ursprüngliche Bedeutung kunstvoll unterzuschieben, allein die Planlosigkeit der Sammler liess verschiedene Elemente der Tradition nebeneinander bestehen; wogegen der vierte Evangelist in der That dazu fortschreitet, die Taufhandlung selbst zu übergehen, eine blos für den Täufer erfolgte Himmelsstimme zu substituiren, und 1, 32 durch die Läugnung, dass der Täufer Elias sei, gegen die ganze ältere Anschauung indirekt Protest einzulegen.

Aus dieser Betrachtung erhellt, dass die Erzählung von der übernatürlichen Geburt als den Genealogieen und den Justinischen Denkwürdigkeiten widersprechend, überall nicht in den Context der ältesten Christologie gehört. Wenn aber auch, so würde sie doch nicht, wie Hr. Dr. Dorner will, als eine specifische Erhebung über alles Menschliche enthaltend, zur Präexistenzvorstellung uns führen. Im Gegentheil, der Eingang eines vorweltlichen persönlichen Wesens in die Welt, ist gar nicht mit einer solchen Erzeugung logisch vereinbar, denn warum brauchte sich ein Wesen jener Art einer schöpferischen Einwirkung des heil. Geistes erst zu unterwerfen? Somit ist die übernatürliche Geburt eine gar keiner Entwicklung fähige, weder mit dem älteren Messianismus noch mit der Präexistenzidee zusammenstimmende, völlig isolirte Vorstellung.

Wo liegt denn nun aber der Uebergang von der synoptischen

Christologie zur Präexistenzlehre? Das Natürlichste ist, sich im Gebiete der jüdischen Zeitvorstellung nach einer solchen Vermittlung umzusehen. Unter den Theologumenen, welche ein Verhältniss des jenseitigen Gottes zur Welt herauszubringen suchen, bieten die Schechinah und Memra zuerst sich dar [1]). Die Schechina, ursprünglich als Lichtwolke vorgestellt, dann auch identisch mit dem göttlichen Geiste, scheint allerdings hie und da auch als konkrete Persönlichkeit aufgetreten zu sein; ebenso die Memra, das offenbarende Wort Gottes, der palästinensische Ausdruck für den alexandrinischen Logos, welche, obwohl im Allgemeinen blosse in die Identität mit dem göttlichen Wesen zurücksinkende Emanation, zuweilen in Engelgestalt sich zeigt. Könnte man nun vermuthen, dass diese Anschauungen, deren Tendenz doch die Vermittlung des transcendenten jüdischen Gottes mit der Menschheit ist, für die Vorstellung von Christo als dem präexistenten Mittler maassgebend geworden sein möchten, so ist bei näherer Betrachtung ihr Einfluss doch nur ein sehr vereinzelter, und sie können für die Grundlage des christlichen Dogma im entferntesten nicht gehalten werden. Als gelegentliche Analoga werden wir sie allerdings herbeigezogen sehen z. B. in der Apokalypse, auch von Paulus, wenn er Christus den geistlichen Fels nennt, aus dem für die Juden der Wasserquell in der Wüste hervorsprudelt, denn in ganz ähnlicher Weise begleitet nach rabbinischer Anschauung die Schechinah das Volk Gottes auf seinem Zuge: allein Niemand wird darin etwas Anderes als beiläufige Anspielungen erblicken. Der Grund für diese geringe Berücksichtigung muss unserer Ansicht nach darin gefunden werden, dass die jüdische Theologie jene Vorstellungen niemals mit dem Messias kombinirt hat. Allerdings wird sich die Schechinah auf dem Oelberg niederlassen, wenn der Messias kommen wird, und die Memra wird zu jener Zeit die zerstreuten Vertriebenen sammeln und das Volk Gottes schützen, aber beide sind doch nur die Ankunft des Erlösers begleitende Erscheinungen [2]).

Auch die Weisheit der Apokryphen ist, wenn gleich als Genossin bei der Weltschöpfung von Gott unterschieden, doch nie als

1) Vgl. Gfrörer a. a. O. I. S. 301 ff.
2) Bereschit Rabba ad Gen. 44, 18 bei Gfrörer a. a. O. I. S. 302.

konkrete Persönlichkeit gefasst, noch weniger aber mit dem Messias identificirt. Obwohl sie daher, wie unten zu zeigen, häufiger in Beziehung zur Person Christi gesetzt wurde, so bietet auch sie ein verhältnissmässig unwichtiges Hülfsmittel zur Aufklärung der beginnenden Präexistenzidee. Vollends antimessianisch aber ist die Logosvorstellung, wie sie in Alexandria herrschte, und ihr direkter Einfluss auf Palästina darf schwerlich so bedeutend gedacht werden, wie Gfrörer die Sache darstellt.

Das Bestreben im Sohne die vorbildliche Idealwelt anzuschauen, tritt uns in den ältesten Erzeugnissen der Kirche gar nicht entgegen, es zeigt sich vielmehr erst bei den späteren platonisirenden Vätern. Somit giebt der alexandrinische Logos für unser Dogma gar keinen ursprünglichen Ausgangspunkt ab.

Nur noch eine einzige Vorstellung im Bereiche des jüdischen Glaubens ist übrig, an die wir uns wenden könnten, um den Uebergang zur Präexistenz Jesu von der gewöhnlichen Messiasidee uns zu vermitteln: die Engellehre. Memra und Schechinah werden, so bald mit ihrer Personifizirung Ernst gemacht wird, zu Engeln, selbst der Logos Philos zerlegt sich wiederum in verschiedene Engelkräfte, kurz sobald man persönliche Mittler zwischen Gott und Welt haben wollte, verfiel man auf diejenigen Wesen, die in der religiösen Zeitvorstellung anerkanntermaassen die Hauptrolle spielten. Indessen Hr. Dr. Dorner tritt uns hier von vornherein entgegen. „Die christliche Grundidee" — bemerkt er a. a. O. S. 17 ff. — mit den Engeln in Verbindung setzen zu wollen, ist nicht blos darum unstatthaft, weil sie alle Geschöpfe sind, während die christliche Kirche stets in Christo das wahrhaft Göttliche wusste, sondern noch bestimmter darum, weil diese den Vordergrund des Bewusstseins erfüllende Engellehre das wahrhaft Göttliche im Hintergrunde hat und hält, daher sie erst von der Zeit in dieser Gestalt aufzutreten beginnt, wo Gott aufgehört hatte, mit seinem Volke zu reden, wo es ohne lebendige Nähe und Offenbarung des Herrn ist". In diesen Worten sind die beiden Grundirrthümer ausgesprochen, die für die ganze Durchführung der ältesten Christologie entscheidend geworden sind, nämlich die falsche Voraussetzung, als ob der christliche Gottesbegriff von vornherein in bewusster Unterscheidung von dem jüdischen gehalten worden, und dann die unhaltbare Ansicht, dass mit der Prä-

existenz Christi, wie die spätere Kirche will, unmittelbar seine essentielle Gottheit gegeben sei. Zu einem Versuch, aus der Engellehre die Anfänge der Präexistenzidee herzuleiten, ist vielmehr von vornherein der Umstand ermunternd, dass bereits im Daniel die messianische Vorstellung mit der angelologischen in Verbindung getreten ist. Verflochten nun die Synoptiker schon das Danielische Vorbild für ihre eschatologische Darstellung mit dem populären, warum sollte diese Combination nicht noch weiter geführt worden sein, da man jene Engelgestalt doch allgemein für den Messias hielt? Doch wir wollen der Untersuchung nicht vorgreifen, sondern nur noch bemerken, dass wir bei Betrachtung der verschiedenen urchristlichen Schriften ihre Gestaltung der Präexistenzlehre zum Eintheilungsgrunde nehmen, nicht aber eine chronologische Aneinanderreihung beabsichtigen. Vom Letzteren hält einerseits die Unsicherheit und Strittigkeit in Betreff der Entstehungszeit verschiedener Erzeugnisse, andrerseits die Einsicht zurück, dass bei der Getrenntheit der einzelnen kirchlichen Kreise und ihrer mangelhaften Communikation, so wie bei der Flüssigkeit aller damaligen dogmatischen Anschauungen, manches begrifflich Unterscheidbare zeitlich neben einander existiren konnte.

I. Christus ein Engel.

Wir wenden unsre Betrachtung zuerst einer Reihe von Schriften zu, die ihren Zusammenhang mit der jüdischen Angelologie auf das Deutlichste zur Schau tragen, der apokalyptischen Literatur, wie sie von Entstehung des Christenthumes an bis tief in's zweite Jahrhundert hinein sich erstreckt. Die gemeinsame Grundlage derselben bildet Daniel, aus ihm entlehnen sie die Form der Vision, die Art der Engelerscheinung, die übernatürliche Gestalt des Menschensohnes. Allein schon innerhalb des Judaismus selbst, kurz vor, oder gleichzeitig mit dem Auftreten des Christenthumes, begegnen uns derartige Produkte, die mit ihrem von der Eschatologie aus entworfenen Messias den unmittelbarsten Ausgangspunkt für die christlich-apokalyptische Christologie bilden.

Dahin gehört vor Allem das Buch Henoch. Es kann wohl jetzt als ausgemacht betrachtet werden, dass das Buch vorchristlich, jedenfalls aber ohne christlichen Einfluss entstanden ist. Was

Dr. Lücke [1]) als judenchristlich hervorhebt, ist durchaus nicht beweisend; die Ueberwindung der höllischen Mächte durch den Messias liegt ganz innerhalb des jüdischen Gesichtskreises, die Bezeichnung der ἅγιοι und ἐκλεκτοὶ passt gerade so gut auf die jüdische wie auf die christliche Gemeinde, dass endlich der Messias Weltrichter ist, ist so wenig gegen die jüdische Abfassung, dass vielmehr seine nur einmalige, eschatologische Erscheinung dieselbe feststellt. Wer endlich vergleicht, wie z. B. in IV. Esdra der christliche Interpolator zu Werke gegangen ist, wird den Gedanken an spätere Einschiebungen in unserem Buche völlig aufgeben müssen [2]). Demnach sind wir berechtigt aus dem Henoch eine messianische Vorstellung zu entlehnen, wie sie in gewissen Kreisen wenigstens zur Zeit Christi herrschend sein musste. Doch gehen wir aufs Einzelne ein.

Die Auffassung der Person Gottes ist entschieden jüdisch transcendent; Gott ist unnahbar und von blendendem Glanze umgeben, wie er 1 Tim. 6, 16 geschildert wird. „Auf den Thron zu sehen" — heisst es XV, 21—24 — „war unmöglich. Ein Grosser in Herrlichkeit sass darauf, dessen Kleid glänzender als die Sonne und weisser als Schnee. Kein Engel vermochte hindurchzudringen zu schauen das Antlitz desselben, des Herrlichen und Strahlenden, auch konnte kein Sterblicher ihn ansehen; ein Feuer loderte rings um ihn. Ein Feuer von grossem Umfang stieg fortwährend vor ihm auf, so dass Keiner von Denjenigen, welche ihn umgaben, im Stande war, sich ihm zu nähern unter den Myriaden von Myriaden, welche vor ihm waren". Von einer Hypostasirung des göttlichen Wesens findet sich bei Henoch keine Spur. Die Weisheit wird allerdings an verschiedenen Stellen des Buches angeführt, ja sogar personifizirt, allein sofort sieht man, dass dies Theologumenon für den Verfasser nur eine äusserlich an ihn herantretende Vorstellung ist, die er für seine Gottes- und Messias-Idee nicht weiter in Anwendung bringt. „Die

1) »Versuch einer vollst. Einl. in d. Offenbarung Joh.« 1832. S. 75.

2) Ob der in der Auffassung des Messias abweichende Abschnitt c. 82—91 nothwendig einen anderen Verfasser voraussetze, kann erst später entschieden werden. — Wir citiren nach Hofmanns Uebersetzung der äthiopischen Version. »Das Buch Henoch übersetzt v. Hofmann. Jena 1833 II. Abth. 1838«.

Weisheit" — sagt er 42, 1. 2 — „fand keinen Platz, wo sie wohnen konnte, ihre Wohnung ist deshalb im Himmel. Die Weisheit trat hervor, um zu wohnen unter den Söhnen der Menschen, doch sie erhielt keine Wohnung. Die Weisheit kehrte zurück an ihren Platz und setzte sich in die Mitte der Engel. Aber die Ungerechtigkeit trat hervor nach ihrer Rückkehr, welche wider Willen eine Wohnung fand und wohnete unter ihnen, wie Regen in der Wüste und wie Thau in einem durstigen Lande". Es ist klar, dass die Weisheit hier als im Himmel wohnend und dorthin zurückkehrend persönlich gedacht ist, allein ihre Erscheinung auf Erden ist eine in die Vergangenheit fallende, nicht die zukünftige des Messias, und aller Schein, als ob sie eine göttliche Hypostase sein könne, schwindet, wenn wir die Ungerechtigkeit ganz in derselben Art personificirt sehen. Freilich ist die Weisheit eine göttliche Begabung, aber der Schöpfer besitzt sie neben anderen; so 83, 4: „Weisheit geht nicht von Dir und wendet sich nicht ab von dem Sitz Deines Thrones und nicht von Deinem Angesicht; und Du, Alles weisst und siehst und hörest Du". Vor Allem kommt sie aber dem Messias zu, und manifestirt sich in seinem Gerichte: 48 b; 2: „Bei ihm (dem Auserwählten) wohnt der Geist der verständigen Weisheit, der Geist der Erkenntniss und Macht, und der Geist Derer, die da schlafen in Gerechtigkeit", aus seinem Munde geht beim Gericht „jedes Wort der verständigen Weisheit" (50, 3. 48 a; 6).

Noch weniger als die *σοφία* ist der *λόγος* in unserem Buche zu suchen. Die Welt ist geschaffen durch einen gewaltigen Schwur, dem indessen die magische Gewalt einer Zauberformel zugeschrieben wird, da die gefallenen Engel sich in den Besitz desselben setzen können, um Missbrauch damit zu treiben (c. 68). Mehr Anschein für eine Diremtion des göttlichen Wesens würde die Stelle 60, 13 darbieten, wenn darin nach Lücke (a. a. O. S. 76) wirklich neben den in der Begleitung Gottes erscheinenden Engeln und dem Messias, die Rede wäre von „der anderen Macht, welche auf der Erde war über den Wassern an jenem Tage". Allein zufolge Hofmanns Bemerkung (a. a. O. I. S. 486) ist nicht sowohl einer anderen Macht, als „anderen Mächten" die Gegenwart bei der Weltschöpfung zugesprochen; an die Stelle des göttlichen Geistes in der Genesis wären somit — wie öfters bei Philo an die Stelle des Logos — verschie-

dene Engelkräfte getreten. Steht es demnach fest, dass in keiner Weise eine hypostatische Unterscheidung des göttlichen Wesens im Henoch nach einem der bekannten späteren jüdischen Theologumenen versucht ist, so fehlt es doch keineswegs an einer vielfachen lebendigen Beziehung Gottes zur Welt. Eine ganze Stufenleiter von Lichtwesen umgiebt ihn, der daher am liebsten und häufigsten der Herr der Geister genannt wird; Myriaden von Myriaden sind vor ihm (14, 24), die ihn rühmend und lobpreisend umgeben (39, 7. 60, 13). Sie richten seine Befehle aus, und führen auch den Seher selbst durch die Himmel und legen ihm die Wunder Gottes und seiner Schöpfung aus. Diese Engel sind von Anfang an als Geister geschaffen (15, 6 ff.), besitzen eignes Leben, sind dem Tode nicht unterworfen; dennoch sind Einige von ihnen gefallen, vor Allem die, welche nach 1 Mos. 6 aus Begierde nach den Menschentöchtern herabkamen, und in unreiner Vermischung jene Riesen erzeugten, welche — auf Erden böse Geister genannt — als Zwitternaturen zwischen Menschen und Engeln an die Erde und das Firmament gebannt sind, bis sie im Gericht vertilgt werden. Auch die Sterne sind Engel, und werden zum Theil wegen ihrer Irrwege bestraft (18, 7). Obwohl mit Lichtkörpern bekleidet, können die Engel doch nach Belieben materiellere Leiber oder doch den Schein davon annehmen. So erheben 17, 1 Engel den Henoch „und wenn es ihnen gefiel, nahmen sie die Gestalt von Menschen an"; ebenso heisst es 86, von ihnen „heraus gingen aus dem Himmel wie Gestalten weisser Menschen". Die Rangordnung ist sehr mannigfaltig, Cap. 20 werden die sechs Erzengel genannt, 60, 13 ist von Cherubim, Seraphim und Ophanim die Rede. — Unter allen diesen Engeln aber ist einer der vornehmste, den Gott sich zunächst gestellt hat. Henoch schaut Gott, das Haupt der Tage, und 46, 1: „mit ihm einen Anderen, dessen Antlitz dem des Menschen glich. Sein Antlitz war voll Anmuth, gleich einem der heiligen Engel". Ueber diesen giebt der begleitende Engel dem Henoch c. 46, 2 die weitere Auskunft: „Dies ist der Menschensohn, dem Gerechtigkeit ist, denn der Herr der Geister hat ihn erkoren, und sein Theil hat Alles übertroffen vor dem Herrn der Geister in ewiger Rechtschaffenheit". Es ist aus dieser Stelle klar, dass dieser Menschensohn, auch der Sohn Gottes (104 b. 2) und der Messias

(48 a 11; 51, 4) genannt — ursprünglich auch einer der Engel ist, den aber Gott eben wegen seiner Vorzüglichkeit zum Herrn der übrigen erkoren hat. Allerdings ist er von Ewigkeit bei Gott (48 b 2), allein auch die anderen Engel sind, wie wir sehen, von Anfang gewesen, und sein Vorzug besteht nur in der Anrufung vor der Weltschöpfung. So 40, 5 und besonders 48 a 3: „Bevor die Sonne und die Zeichen gebildet waren, wurde sein Name angerufen in der Gegenwart des Herrn der Geister", wie er einst auf Erden wird angerufen werden (Ib. v. 4). Seine Begabung hat der Menschensohn aber nur durch Gott „denn der Herr der Geister hat ihn begabt und verherrlicht" (50, 3). Eben wegen seiner Bevorzugung vor seinen Genossen, unter denen er, besonders 60, 4, immer noch auftritt, ist sein gewöhnlichster Name „der Auserwählte", wie in der *Ascensio Jesaiae* der Dilectus.

Was die Benennung Menschensohn — oder Mannessohn (68, 40) wie Henoch auch heisst, und Weibessohn (61, 9) — anlangt, so ist sie zweifelsohne aus dem Daniel entlehnt, denn von einer irdisch-menschlichen Erscheinung weiss der Verfasser nichts, und in diesem Sinne hätte der Name daher gar keinen Halt. Wie bei dem Messias und den Engeln Daniels ist es einzig die menschliche äussere Gestalt, die den Anlass dazu darbot.

Die Engel kommen ja bei Daniel, wie bei Henoch, wie Gestalten der Menschen, sie reden wie mit Menschenstimme. Man könnte eine solche Erscheinungsweise doketisch nennen, wenn sie nicht ganz naiv und ohne allen Gegensatz gegen wesentliche Inkarnation hier aufträte. Eine menschenähnliche Gestalt wird eben nur gewählt, um die himmlischen Wesen dem Seher vor Augen zu bringen, um ihr Sichtbarwerden zu motiviren.

Auf Erden erscheint der Auserwählte nur einmal, nämlich zum Gericht am Ende der Tage, welches das Hauptthema des ganzen Buches bildet. Der Haupttheil des Gerichtes ist ihm vom Vater übertragen (68, 39), er kommt dazu vom Himmel herab (39, 1), nimmt den ihm von Gott errichteten Thron ein (60, 10), verkündet Guten und Bösen ihr Schicksal und lässt die bösen Engel in den Abgrund werfen; während die Frommen mit ihm wohnen werden (45, 4 ff. 48 a, 4) entweder auf der neuen Erde, oder im Himmel, zwischen welchen beiden Anschauungsweisen die Darstellung schwankt.

Abweichend indessen ist, wie schon oben angedeutet, die Auffassung des Messias in dem Abschnitt von Cap. 82—90. Hier geht die ganze Geschichte des israelitischen Volkes vor dem Seher vorüber, deren handelnde Personen in verschiedenen Thiergestalten symbolisirt sind. Zuletzt 89, 9 ff. wird in dem schönen Lande (Palästina) ein Thron errichtet auf dem der Herr der Schaafe (der Juden) sitzt und richtet, ein neuer Tempel erhebt sich, auch die Thiere des Feldes (die Heiden) beten den Herrn an, und Alle werden in das neue Gotteshaus aufgenommen. „Und ich sahe" — fährt der Verfasser 89, 45 ff. fort — „dass geboren wurde ein weisses Rind und seine Hörner waren gross, und alle Thiere des Feldes und alle Vögel des Himmels fürchteten es und fleheten zu ihm zu aller Zeit, und ich sahe bis verändert wurden alle Geschlechter derselben, und sie wurden alle zu weissen Rindern." Es leuchtet ein, dass die hier gegebene Schilderung des Messias mit der des übrigen Buches nicht homogen ist; er wird hier auf Erden geboren und von seiner Theilnahme am Gerichte ist gar nicht die Rede, vielmehr hält Gott allein dasselbe. Am wenigsten vermögen wir mit Dr. Lücke (a. a. O. S. 58) hier einen christlichen Verfasser zu erkennen; die Anschauungsweise ist vielmehr ganz die ältere jüdisch-messianische. Aus dem auserwählten Volke Gottes ersteht der Messias, ein neuer Tempel wird an der Stelle des Alten errichtet — der übrigens nur aufgehoben, nicht zerstört wird, wie Hofmann gegen Lücke gezeigt hat — und die Heiden gehen in's irdisch-gedachte messianische Reich ein. Nicht als Richter, sondern nur weilend unter den Frommen nach dem Gerichte tritt der Messias auf. Es fragt sich nur, ob nothwendig ein besonderer Verfasser anzunehmen sei. Viele durchgehende Beziehungen auf den übrigen Inhalt des Buches sprechen durchaus dagegen, und wir möchten es daher nicht für unmöglich halten, dass neben der Hauptanschauung von dem Menschensohn auch die ältere Messiasidee im Bewusstsein des Auktors nebenher gehen konnte, und namentlich da hervortreten, wo ihn die Geschichte seines Volkes, mit der sich ja der ganze Abschnitt beschäftigt, vom eschatologischen auf den geschichtlich-nationalen Standpunkt leitete.

Wollen wir — absehend von dieser Inconsequenz, noch einmal den messianischen Lehrgehalt zusammenfassen, so ist der Messias nach Henoch ein Engel, den Gott wegen seiner Vorzüglichkeit über

die anderen erhöht, dem er das Gericht übertragen hat; derselbe existirte von Ewigkeit bei Gott, ohne dass ihm jedoch die Schöpfung zugeschrieben wäre. Im Ganzen scheint auch Hr. Dr. Dorner hiemit übereinzustimmen, obwohl er die Hauptstelle c. 46, 2. nicht in Betracht gezogen hat. Er sagt (a. a. O. S. 252 ff.): Henochs Messias gehöre „nicht in den innersten Kreis des Göttlichen, sondern wenn auch als Erster, oder wenn man will, als ihr König und Repräsentant stehe er mitten unter den Cherubim, Seraphim und Ophanim." Allein dies richtige Resultat wird durch das Folgende wieder ganz aufgehoben; der Menschensohn, heisst es nämlich weiter, sei „ohne Zweifel als Urmensch gedacht, der übrigen Schöpfung, als ihre Idee, vorangehend," in ihm sei „die ewige, unbeweglich gedachte Idee des Menschen ohne Eingehen in das Werden hypostasirt;" endlich gar, er sei „der abstrakte Logos des Philo, entworfen von Daniel aus und daher bestimmter hypostatisch gefasst, als bei Philo, der seinen Logos doch minder realistisch den Urmenschen nennt." Im ganzen Buche ist nicht die leiseste Andeutung vorhanden, dass der Auserwählte bei der Schöpfung thätig zu denken, oder dass er zur Welt in irgend einer andern Beziehung stehe, als in der eines die göttliche Macht und Liebe offenbarenden Weltrichters. Ob er ein Geschöpf, oder nicht, wird nicht gesagt, die „ewige" Existenz theilt er mit den Engeln, bei denen ebenfalls unbestimmt bleibt, ob sie Geschöpfe oder Emanationen sind; eine Frage, die der Verfasser sich wahrscheinlich noch gar nicht aufgeworfen hat. Hrn. Dr. Dorners Idee vom Logos oder Urmenschen Henochs gründet sich daher einzig auf die Benennung Menschensohn; die wir bereits dahin erläutert haben, dass sie nur die äussere Erscheinung angehe. Doch schon bei Daniel 7, 13., erklärt Hr. Dr. Dorner, sei von keinem Engel die Rede, denn wenn die menschliche Gestalt des in den Wolken Kommenden so aufgefasst werden sollte, so müsste geradezu die Bezeichnung „Engel" dabeistehen. Aber auch Dan. 10, 16. erscheint ganz unbestimmt Jemand „gleich einem Menschen," und 10, 18. kommt's „gleich wie eine Menschengestalt," an welchen Stellen doch Niemand bezweifeln wird, dass Engel gemeint sind. Somit können wir auch bei Daniel von einer „Verklärung des Menschlichen zu hoher Majestät" nichts sehen, und bleiben dabei, dass dort wie im Henoch der Messias eine erhabene Engelgestalt ist. Vollkommen dagegen müssen wir mit dem angeführten Werke über-

einstimmen, wenn aus dem Bisherigen der Schluss gezogen wird (S. 253), Henoch sei „ein Beweis dafür, wie das Moment der Präexistenz im Begriffe des Messias gar nicht ein so schwer zu erreichender Punkt war," und wenn in der frühen Verbreitung des Buches ein Argument dafür gefunden wird, wie frühe auch in der Christenheit die Idee von der Präexistenz Christi muss allgemeinere Geltung gehabt haben." Ganz gewiss wird durch solche Erscheinungen „der rasch zur Präexistenz fortschreitende Entwicklungsgang der Kirche historisch um so begreiflicher" (a. a. O. S. 250). Nur ist damit keine unmittelbare Vorbereitung der „neutestamentlichen Logoslehre gegeben, sondern im Gegentheil führt dieser rein angelologische Messiasbegriff uns ganz zu anderen Consequenzen für das urchristliche Dogma, als Hrn. Dr. Dorner, dem fast überall Präexistenz und Logoslehre, oder gar Gottheit Christi identisch sind.

An Henoch schliesst sich ein anderes jüdisch-apokalyptisches Buch an, das vierte Buch Esra. Wir folgen der lateinischen Uebersetzung, mit Ausschluss der späteren Erweiterungen Cap. 1. 2. 15. 16. und der leicht kenntlichen christlichen Interpolationen. Die Vorstellung vom Messias ist ganz dieselbe wie im Henoch, auch auf Daniel basirt, und nur etwas weniger ausgeführt. Die betreffenden Stellen sind XIII, 2 ff. und VI, 28 ff. Die erstere lautet: „*Et ecce de mari ventus exsurgebat, ut conturbaret omnes fluctus ejus. Et vidi, et ecce convalescebat ille homo cum millibus coeli; et ubi vultum suum vertebat, ut consideraret, tremebant omnia, quae sub eo videbantur, et ubicumque exibat vox de ore ejus, ardescebant omnes qui audiebant voces ejus, sicut quiescit terra, quando senserit ignem. Et vidi posthaec, et ecce congregabatur multitudo hominum, quorum non erat numerus, de quatuor ventis coeli, ut debellarent hominem, qui ascenderat de mari. Et vidi, et ecce sibimetipsi sculpserat montem magnum et volavit super eum.*" Dass der Messias auch hier präexistirendes Engelwesen ist, liegt am Tage. Was zuerst „*Ventus*" heisst, im Urtexte ohne Zweifel πνεῦμα, doppelsinnig Wind und Geist, wird alsbald „*Homo*" genannt, und in der Deutung der Vision „*Filius Dei,*" zum Beweis, dass die menschliche Erscheinung eine zufällige ist, die der Engel so gut annehmen konnte, wie die Gestalt der Elementarkraft. Noch deutlicher sagt das die äthiopische Uebersetzung, die den

Wind sogleich *instar hominis* aus dem Meere hervorgehen lässt. Kommt der Messias ursprünglich aus dem Wasser, so fliegt er doch später, wie sein Danielsches Vorbild, in den Wolken des Himmels vor den Heerschaaren, was die äthiopische Version auch klarer ausspricht, als die lateinische. Dass sein eigentlicher Aufenthalt im Himmel ist, erhellt auch aus XIV, 7., wo Esra verheissen wird, dass er zum Sohne emporgehoben werden soll. Allein auch das Hervorgehen aus dem Ocean scheint nicht nach der Deutung des Verfassers selbst auf die lange Verborgenheit des Messias bezüglich zu sein; sondern es dürfte mit Gfrörer (a. a. O. II. S. 306 ff.) auf Dan. 7, 2. zurückgeführt werden müssen, indem die zu Grunde liegende Volksmeinung, nach Analogie der unter dem Stürmen der Winde aus dem Meere aufsteigenden Thiere, auch ihren Bekämpfer von dort her kommen liess. Auf Zion stehend kämpft nun der Messias mit den ungöttlichen Mächten, die vor seinem Erscheinen ihr Wesen auf Erden trieben, von allen vier Winden rücken, obwohl innerlich verzagt, die Gegner heran. Er aber besiegt sie ohne Waffengewalt mit dem Feuerhauch seines Mundes, für welchen Gedanken gewiss mit Gfrörer die Stellen Dan. 8, 25. und Jes. 11, 4. (vergl. Apok. 19, 2.) als Vorbilder zu fassen sind. Dann erfolgt die Sammlung eines friedlichen Haufens um den Erlöser, nämlich der aus dem Exil heimkehrenden zehn Stämme, wofür eine jüdische Sage maassgebend war.

Die zweite wichtigere Stelle lässt sich so vernehmen: „*Revelabitur enim Filius meus [Jesus] cum his, qui cum eo sunt*[1], *et jucundabuntur qui relicti sunt, in annis quadragentis. Et erit post annos hos, et morietur Filius meus [Christus] et omnes, qui spiramentum habent, homines, et convertetur saeculum in antiquum silentium diebus septem, sicut in prioribus judiciis, ita ut nemo derelinquatur. Et erit post dies septem et excitabitur, quod nondum vigilat, saeculum et morietur corruptum et revelabitur Altissimus super sedem judicii.*“ Wir erfahren hier, dass zwischen der ersten Erscheinung des Messias und dem Weltende eine Zeit von 400 Jahren liegt, während welcher er mit den Frommen

---

1) Hierunter sind die alttestamentlichen Frommen zu verstehen, eine Idee, die unsere Evangelien in der Verklärungsgeschichte gleichfalls aufgenommen haben.

herrschen wird. Die eigenthümliche Idee, dass der Messias nach seiner irdischen Herrschaft sterben werde mit den Seinen — einerlei ist es ob *spiramentum* vom Leben oder vom Besitz des heil. Geistes verstanden wird — beruht offenbar auf der Unterscheidung zwischen dem irdischen Messiasreich und dem ewigen Wonnereich im Himmel [1]). Derselbe Gedanke veranlasste gewiss auch später die Annahme eines doppelten Messias, des Sohnes Joseph, der in der Schlacht fällt und des Sohnes David. Dass bei Esra damit aber kein Anklang an die Vorstellung des leidenden Messias gegeben ist, bedarf keiner Auseinandersetzung. Aus dem Beigebrachten erhellt, dass das Messiasbild Esras mit dem Henochs im Wesentlichen zusammenfällt, von der Weltschöpfung durch den Sohn ist auch hier nicht die Rede, ja selbst das Gericht verbleibt dem Vater allein: *Altissimus revelabitur super sedem judicii.*

Haben wir nunmehr den übermenschlichen Messias der jüdischen Apokalyptik betrachtet, so sei es gestattet, ehe wir zur christlichen übergehen, noch des Fragmentes zu gedenken, welches Origenes (In Joan. T. II. De la Rue IV. p. 84) uns aus der *προσευχὴ Ἰωσὴφ* erhalten hat, um daraus zu beweisen, wie geläufig neben der Präexistenz auch die Vorstellung von der bleibenden Verkörperung der Engelwesen dem späteren Judenthum gewesen sein muss. Jakob redet nämlich in dieser Stelle folgendermaassen über sich selbst: „*Ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ, ἄγγελος θεοῦ εἰμὶ ἐγὼ, καὶ πνεῦμα ἀρχικὸν, καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου, ἐγὼ καὶ Ἰακὼβ ὁ κληθεὶς ἀπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ καὶ ὄνομά μου Ἰσραὴλ ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεὸν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ. — Ἐγὼ δὲ ὅτι ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ*

1) Vgl. Gfrörer a. a. O. II. S. 258 und die daselbst aufgeführten talmudischen Parallelen. Wenn Dorner (a. a. O. S. 242 Anm.) als Unterscheidung des christlichen vom jüdischen Chiliasmus geltend macht: »Dem Juden ist das messianische Reich irdischer Glückseligkeit nicht blos ein Vorspiel himmlischer Seligkeit, sondern der Sache nach das Ziel und der letzte Abschluss;« so ist das bei der scharfen Sonderung des 400jährigen von dem darauf folgenden ewigen Reiche im Himmel, wie IV. Esra sie hat, nicht ferner haltbar.

καὶ εἶδεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα[1]) ἐν ἀνθρώποις καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ, ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι καὶ ἐπάλαιε πρός με, λέγων προτερήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ τοῦ πρὸ παντὸς ἀγγέλου. Καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, πόσος ἐστὶν ἐν υἱοῖς θεοῦ. Οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ; κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος δυνάμενος (wahrscheinlich δυνάμεως) Κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχος εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ, λειτουργὸς πρῶτος, καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου;" Origenes bedient sich dieser Anführung, um zu beweisen, dass Johannes der Täufer ein Engel gewesen sei. Bei der Auktorität, welche er der Schrift beilegt, kann sie keinesfalls jünger, als die Mitte des zweiten Jahrhunderts sein; wahrscheinlich jedoch ist sie viel älter. Dass diese Auffassung in Menschen verkörperter Engel aber verbreitet und alt ist, bezeugt die Stelle Henoch c. 105, 3. 4., wo Noah schon in der Wiege durch seinen Glanz dem Vater verkündigt, dass in ihm ein Fremdling aus der oberen Welt sich zur menschlichen Geburt herabgelassen hat. „Er ist nicht menschlich," heisst es hier, „sondern gleicht dem Spross der Engel des Himmels, er ist von einer verschiedenen Natur, indem er durchaus ungleich ist. Er sieht nicht aus, als ob er mir zugehörte, sondern den Engeln." Die Wichtigkeit des Fragmentes für unsere Frage ist in die Augen springend. Wenn Jakob, Abraham und Isaak nicht nur präexistente Engel waren, wenn Jakob seine Würde im Kampfe mit dem Erzengel behauptet, als Chiliarch der göttlichen Mächte, acht Stufen über Uriel stehend, ja wenn er ein πνεῦμα ἀρχικὸν vor aller Kreatur entstanden ist, wie die andern Patriarchen; was kann es da noch weiter Wunder nehmen, wenn dieselben Prädikate auch dem Messias nicht vorenthalten wurden? Man mag aus solchen Stellen vor allen Dingen lernen, wie wenig die anfängliche Existenz und die Erzeugung vor der Welt die specifische Göttlichkeit einschliessen, wie wenig man sich scheute, blosse Engelwesen in die unmittelbarste Nähe des göttlichen Wesens hinaufzurücken.

---

1) Vgl. Joh. 1, 14.

(Schluss folgt im nächsten Hefte.)

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

I.

Ueber den Charakter und die geschichtliche Bedeutung des calixtinischen Synkretismus.

Von

Dr. Baur.

Es darf mit Recht als ein Beweis des ernsteren und vielseitigeren Strebens angesehen werden, mit welchem man sich in der neuesten Zeit über das Wesen des Protestantismus und den Entwicklungsgang der protestantischen Theologie zu verständigen sucht, dass sich nunmehr die genauere historisch-kritische Betrachtung auch einer Seite der lutherischen Theologie des siebzehnten Jahrhunderts zugewandt hat, bei welcher es ganz herkömmlich geworden ist, in ihr nur eine Reihe der unerfreulichsten und abstossendsten Erscheinungen der protestantischen Kirche zu sehen. Ich meine die Periode der synkretistischen Streitigkeiten, welche kürzlich zu gleicher Zeit zwei von einander unabhängige specielle Bearbeitungen erhalten hat[1]). Es kann nur dem widerlichen Eindruck, welchen die bisher gewöhnliche Charakteristik dieser Periode in der allgemeinen Ansicht von ihr zurückgelassen hat, zugeschrieben werden, dass man einem Geschichtschreiber, dessen historischer Standpunkt bei allen Verdiensten, die sich derselbe um die Geschichte des Protestantismus erworben hat, dem jetzigen protestantischen Bewusstsein immer weniger genügend erscheinen kann, so lange das letzte Wort über den Synkretismus gelassen hat. Die ganze Aeusserlichkeit und Subjekti-

---

1) Schmid, Geschichte der synkretistischen Streitigkeiten, in der Zeit des Georg Calixt. Erlangen 1846. Gass, Georg Calixt und der Synkretismus. Eine dogmenhistorische Abhandlung. Breslau 1846.

vität seines Pragmatismus hat PLANCK in seiner Geschichte der protestantischen Theologie, deren Hauptgegenstand der synkretistische Streit ist, vollends niedergelegt [1]). Von einem solchen Standpunkt aus kann das Urtheil über den Synkretismus durchaus nur zum Nachtheil der Gegner desselben ausfallen. Je grösser dagegen die Achtung und Bewunderung ist, welche man seit einer Reihe von Jahren auf's neue dem dogmatischen System der protestantischen Kirche, wie es sich durch die Concordienformel abgeschlossen, und durch die Bemühungen der Theologen des siebzehnten Jahrhunderts noch schärfer ausgebildet hat, zollt, je entschiedener eine grosse Zahl der jetzigen Theologen dieses System noch immer als die wesentliche Norm der lutherischen Orthodoxie anerkennt, eine um so stärkere Aufforderung musste man schon längst haben, die Hauptrepräsentanten desselben von dem ungünstigen Vorurtheil zu befreien, das auf ihnen als den Gegnern G. Calixts noch immer liegt. Hierin lag das den Verfasser der zuerst genannten Monographie leitende Motiv. Als Anhänger der streng kirchlichen Lehre kann SCHMID sich nur auf die Seite der Gegner Calixts stellen. Im Interesse seines dogmatischen Standpunkts will er sie gegen den Misskredit rechtfertigen, in welchem sie als die Repräsentanten der damaligen Orthodoxie bei unserer Zeit stehen. Er gesteht es offen, dass es sich in dem Calixtinischen Streit um Fragen handelt, welche in der Gegenwart gleich sehr streitig seien, wie sie es damals waren; wer der modernen Theologie zugethan sei, könne Calixt nur als den Vorläufer derselben preisen. Was er zur Anerkennung bringen will, ist, dass die Natur der Vorschläge und der ganzen Richtung Calixts der Art gewesen, dass der lutherischen Orthodoxie, sollte sie darauf eingehen, geradezu ein Abgehen von ihren Principien zugemuthet gewesen sei, und Calixt sich theologisch keineswegs so genügend gerechtfertigt habe, als neuere Geschichtschreiber annehmen, welche in ihrem dogmatischen Standpunkt sich mit dem des Calixt verwandt fühlend, sich unbedingt auf seine Seite stellen und es gar nicht der Mühe werth halten, der Entgegnungen, welche von der orthodoxen Seite her kamen, auch nur

1) Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel an bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts. Göttingen 1831.

zu gedenken. Man muss es anerkennen, dass der Verfasser dieser Monographie, wenn man auch seiner Darstellung und Beurtheilung in wesentlichen Punkten nicht beistimmen kann, doch das Recht der orthodoxen Partei gegen Calixt auf eine sehr einleuchtende Weise dargethan hat. Ein empfehlendes Zeugniss der Unparteilichkeit seiner Darstellung scheint schon darin zu liegen, dass der auf einem andern freieren Standpunkt stehende Verfasser der zweiten Monographie in den Hauptresultaten mit ihm zusammentrifft und im Ganzen ein nicht sehr abweichendes Urtheil über die Stellung Calixts zu seiner Zeit fällt.

Die hier folgenden Bemerkungen machen keinen Anspruch darauf, eine tiefer eingehende Untersuchung des in den genannten beiden Monographieen behandelten Gegenstandes zu geben, ihre Absicht ist nur, die Hauptmomente, welche sich aus der Vergleichung der beiden Darstellungen ergeben, zur richtigern Beurtheilung der hier vorliegenden Erscheinung, mit einigen weitern Betrachtungen, kurz zusammen zu stellen.

Das Wesen des Synkretismus kann man nur in Calixts sogenanntes *studium concordiae* setzen, oder in seine Ansicht von dem Verhältniss der Confessionen zu einander. Am einfachsten und klarsten hat sie Calixt in der von Gass der Entwicklung der dogmatischen Ansichten Calixts vorangestellten Stelle eines Briefs ausgesprochen, in welchem Calixt im J. 1646 an die Scholarchen in Nürnberg schrieb: Seit vielen Jahren sei ihm das Streben nach kirchlicher Eintracht am Herzen gelegen, und er sei bis jetzt der Ansicht gewesen, es könne durch diese Eintracht nicht allein die Kirche erneuert, sondern auch die gesammte Gemeinschaft der christlichen Welt vom Untergange errettet werden. Zu diesem Ende müssen nicht jedwede irgendwie entstandene Fragen für wesentlich erklärt, sondern mit Auswahl diejenigen, welche für Erlangung der ewigen Seligkeit die grösste Wichtigkeit haben, ihr entweder ein Hülfsmittel darzubieten oder ein Hinderniss entgegenzusetzen scheinen, so behandelt werden, dass auch dann nicht mit Hass und Anfeindung gestritten, sondern aus Principien, die die abweichenden Parteien beiderseits anerkennen, dergleichen ohne Zweifel die h. Schrift und die Uebereinstimmung des frühesten Alterthums seien, durch sichere und gründliche und nach gemässigter Beweisführung aufgestellte Gründe die streitige Wahrheit er-

mittelt, bewiesen und vor Augen gestellt werde, ohne alle Verletzung der Liebe und Sanftmuth, die wir als Christen allen Christum Bekennenden, und an ihn den wahren Gottessohn und Welterlöser Glaubenden schuldig seien.

In Ansehung der Ursachen, aus welchen die Entstehung des Synkretismus zu erklären ist, stimmen die Verfasser der beiden Schriften nicht ganz zusammen. Während Gass an den unglücklichen Zustand der Selbstbeschränkung, in welchem sich die lutherische Theologie während der ersten Decennien des siebzehnten Jahrhunderts befand, an den so geschärften Gegensatz der Lutheraner gegen die Reformirten, an das Kleinliche der damaligen Partikularstreitigkeiten und an andere ähnliche Erscheinungen kurz erinnert, deren Gesammteindruck schon vor Calixt vereinzelte henotische Bestrebungen hervorgerufen hatte, geht dagegen Schmid von der Universität Helmstädt aus, um nicht sowohl aus der Stellung der Helmstädter Theologen zur Conkordienformel, als vielmehr aus der um dieselbe Zeit in Helmstädt herrschend gewordenen humanistischen Richtung den Ursprung des Calvinismus herzuleiten. Man sollte denken, das Eine schliesse das Andere nicht aus, und wenn wir auch zunächst den Synkretismus Calixts nur als Reaktion gegen die damalige lutherische Orthodoxie nehmen können, so diene es doch nur zur vollständigen Erklärung der in Frage stehenden Erscheinung, wenn wir auch den Humanismus Calixts als ein wesentliches Element seiner theologischen Richtung in Betracht ziehen. Allein dieses Zurückgehen auf die humanistische Richtung hat bei Schmid eine andere Bedeutung; es liegt schon darin das Moment, das auf seine ganze Auffassung und Beurtheilung des synkretistischen Streites den entscheidendsten Einfluss hat. Scheint es auch nur für den Zweck der geschichtlichen Orientirung zu geschehen, dass er zu zeigen sucht, wie es kam, dass von Seiten der Orthodoxen der Humanismus mehr und mehr als eine gegen die Theologie gleichgültige, wenn nicht gar feindselige Richtung betrachtet wurde, während umgekehrt die orthodoxen Lutheraner von den Humanisten als Dunkelmänner bezeichnet wurden, welche einer Bildung abhold waren, die sie nicht zu schätzen vermochten; bedauert er sogar diese Spannung der beiden Parteien zu einander als die unglückselige Folge davon, dass die schöne Eintracht, in welcher beim Anfang der Reformation Theologie und klassische Bil-

dung zusammenwirkten, auseinanderging, so stellt er sich dabei selbst auf die Seite der orthodoxen Lutheraner und theilt mit ihnen dieselbe Ansicht vom Humanismus. „Die humanistisch melanchthonianische Richtung", sagt SCHMID am Schlusse seiner Darstellung (S. 424) „war in der Kirche nie verschwunden, aber sie hatte sich auch nie eine durchgreifende Geltung zu verschaffen gewusst. Sie hatte vom Anfang an einen Widerspruch gegen die Entwicklung, welche die Lehre von der augsburgischen Confession an erlitten hatte, und insbesondere gegen die Stellung eingelegt, welche die lutherische Kirche zu den andern Confessionen einnahm, aber sie war nie zum Wort gekommen. Diesen Widerspruch theilte Calixt und er gedachte, ihn und damit auch die Richtung, welcher er entstammte, wieder geltend zu machen. Von dieser Richtung müssen wir nun freilich sagen, dass sie in jener Zeit, in welcher sie zuerst hervortrat, ein gleiches Recht hatte, als die andere neben ihr stehende. Eine andere Frage aber ist es, ob Calixt in seiner Zeit das gleiche Recht hatte. Freilich hatte die melanchthonianische Richtung sich selbst nie aufgegeben, und man kann ja als der melanchthonianischen Richtung im weitesten Sinn angehörend alle die Landeskirchen betrachten, welche die Konkordienformel nicht angenommen hatten, wozu nach der Behauptung des Calixt auch die Braunschweigische Kirche gehörte. Aber Calixt machte seinen Widerspruch gegen die andere Richtung, gegen die streng lutherische in einer Zeit geltend, in welcher diese bereits das Bürgerrecht in der Kirche erlangt hatte, in welcher sie ihr Bekenntniss in der Kirche zur Anerkennung gebracht und der Kirche ihre ganze Eigenthümlichkeit aufgeprägt hatte. Konnte in der ersten Zeit, in welcher beide Richtungen auftauchten, noch die Frage sein, welche von beiden sich sollte geltend machen, und ihren Charakter der Kirche aufdrücken dürfen, so hatte jetzt die Geschichte für die streng lutherische Richtung entschieden. Schon dadurch stellte sich die Sache anders. Konnte Calixt die Differenz, welche zwischen ihm und der streng lutherischen, jetzt zur Herrschaft und Anerkennung bei den Gemeinden gekommenen Richtung stattfand, so musste er sehen, dass, was er wollte, nichts Geringeres war, als das, die ganze Entwicklung, welche die Kirche von der augsburgischen Confession angenommen hatte, in Frage zu stellen. Er musste sich sagen, dass er damit eine Umwälzung der bedeutendsten Art vorhabe, und dass

er um eine solche ins Werk zu setzen, darauf ausgehen müsse, eine mächtige Bewegung hervorzurufen. Wie nämlich die Kirche von der augsburgischen Confession an alle ihre Kräfte daran gesetzt hatte, um die Gestaltung hervorzubringen, welche aus dieser Zeit uns vorliegt, so hätte die Zeit des Calixt ein Gleiches thun müssen, um die melanchthonianische Richtung so durchzubilden, dass sie in das Leben der Gemeinden überging. Wir halten schon darum das Beginnen des Calixt für verfehlt, weil es uns unmöglich dünkt, dass er mit Grund hoffen konnte, eine Bewegung solcher Art hervorzurufen." In dieser zur Würdigung der Schmid'schen Schrift sehr charakteristischen Stelle gibt sich die Einseitigkeit ihres Standpunkts sehr deutlich zu erkennen. Geht man davon aus, zwei ursprüngliche, mit gleicher Berechtigung neben einander stehende Richtungen zu unterscheiden, die streng lutherische und die melanchthonische, oder die streng theologische und die humanistische, mit welchem Grunde kann man behaupten, die letztere habe das Recht ihrer Existenz dadurch verloren, dass die erstere die vorherrschende wurde? Der faktische Bestand entscheidet bekanntlich nicht über die innere Berechtigung, sonst hätte ja die Reformation selbst von vorn herein schon deswegen Unrecht gehabt, weil sie einer längst bestehenden Ordnung entgegentrat. Welche unprotestantische Behauptung: wenn auch anfangs noch die Frage habe sein können, welche der beiden Richtungen als die ächt protestantische gelten soll, so habe doch jetzt zur Zeit Calixts die Geschichte schon für die streng lutherische entschieden gehabt! Wer konnte eine solche geschichtliche Entscheidung mit grösserem Recht für sich in Anspruch nehmen, als der Katholicismus zur Zeit der Reformation? Gesetzt aber auch, der faktische Bestand habe als solcher auch die innere Berechtigung seiner Existenz, so kann doch ein solches Recht nur solange seine Geltung haben, als der faktische Zustand selbst, auf welchen es sich gründet, derselbe bleibt. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit der auf der Grundlage der Conkordienformel beruhenden Orthodoxie der lutherischen Kirche? Man sagt, sie habe zur Zeit Calixts schon das unzweifelhafte Bürgerrecht in der Kirche gehabt, aber hatte sie denn dieses Bürgerrecht, wenn wir auch ganz davon absehen, auf welchem Wege sie dazu gelangt war, auf eine für alle andern Richtungen ausschliessende Weise, und folgt daraus, dass sie es damals hatte,

dass sie für alle folgenden Zeiten im Besitze derselben bleiben musste? Sie hatte es ja selbst in ihrer blühendsten Periode nicht als ein unbestrittenes Recht, wie hätte denn sonst der synkretistische Streit so lange mit solcher Energie geführt werden können, wenn das sogenannte Bürgerrecht der lutherischen Orthodoxie eine so entschiedene Sache gewesen wäre? Und wenn man sich auf das Zeugniss der Geschichte beruft, so zeigt ja dieselbe Geschichte, welche damals für die streng lutherische Richtung entschieden haben soll, von welcher kurzen Dauer und welcher geringen Bedeutung diese Entscheidung war. Der ganze Umschwung des dogmatischen Bewusstseins, welcher in der lutherischen Kirche schon durch den Pietismus, hierauf durch den Rationalismus und seinen Kampf mit dem Supranaturalismus erfolgt, und mit immer grösserer Bedeutung in die so durchgreifenden Gegensätze der Gegenwart sich hineinzieht, gibt den unwidersprechlichen Beweis davon, dass es nur die Prätension einer beschränkten Parteiansicht ist, wenn man behauptet, die streng lutherische Richtung des siebzehnten Jahrhundert sei auch jetzt noch im unzweifelhaften Besitz des ausschliessenden Bürgerrechts in der lutherischen Kirche. Die alten Zeiten ihrer Herrschaft sind längst vorüber, aus dem einfachen Grunde, weil es überhaupt in dem fortgehenden Entwicklungsprocess der Geschichte keine bestimmte Zeitrichtung gibt, welche als eine für immer geltende Entscheidung anzusehen wäre. Das Verfehlte der Schmid'schen Auffassungsweise besteht daher mit Einem Worte darin, dass Schmid, statt sich über die beiden einander gegenüberstehenden Parteien zu stellen, selbst Partei nimmt, und sich geradezu auf die Seite der einen der beiden Parteien stellt. Fasst man die vorliegende Frage aus diesem Gesichtspunkt auf, so ist freilich die Entscheidung sehr kurz und einfach. Calixt hat Unrecht, weil er einer Richtung entgegentrat, welche schon das entschiedene Bürgerrecht in der Kirche hatte. Ganz anders aber erscheint die Sache, wenn man als unbefangener und unparteiischer Beurtheiler seinen Standpunkt über den beiden Parteien nimmt, und daher vor allem sich die Frage zu beantworten sucht, wie die beiden in Conflikt mit einander gerathenen Richtungen zu dem Princip des Protestantismus sich verhalten, aus welchem beide auf gleiche Weise hervorgegangen sein wollten. Mit Schmid zu sagen: „schon das müssen wir missbilligen, dass

Calixt die ganze Entwicklung, welche die Kirche von der augsburgischen Confession an bis zur Conkordienformel erlitten hat, gänzlich ignorirt, denn uns erscheint dieselbe allerdings als eine consequente Fortbildung der in der Reformation selbst gegebenen Grundlagen," ist ein rein subjektives Urtheil, in welchem die *petitio principii,* welche Schmid sich erlaubt, sehr offen ausgesprochen ist. Ob der Lehrbegriff der Conkordienformel die reine Consequenz des Reformationsprincips ist, ist eine Frage, welche von Anfang an in der lutherischen Kirche sehr verschieden beantwortet wurde. Es trat an dieser Frage nur die Eigenthümlichkeit des protestantischen Princips bestimmter hervor, dass es, wie jedes in die Geschichte tiefer eingreifende Princip nur in einem Gegensatz verschiedener Richtungen sich expliciren konnte. Was man den an den Namen Melanchthons geknüpften Humanismus nennt, ist nichts anders, als die freiere Form des sich entwickelnden Princips, welches in einer Zeit, in welcher die Philosophie noch keine selbstständige Bedeutung gewonnen hatte, in der Sphäre der klassischen Studien auf dieselbe Weise das ihr entsprechende Element der Bewegung fand, wie sie es in der Folge in der Philosophie hatte [1]). Die eine der beiden Formen strebte mit

1) Hierin liegt der Grund des Zusammenhangs des Synkretismus mit dem Humanismus, nicht in dem Zufälligen, dass es der Humanismus, wie der Synkretismus, mit dem Alterthum zu thun hat, jener nämlich mit dem klassischen, dieser mit dem kirchlichen. Sagt man mit Schmid a. a. O. S. 234: „der Humanismus sei, unbefriedigt von der Gegenwart, lieber in die Vergangenheit zurückgegangen, je mehr er zu der jetzt vorliegenden Gestaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens kein rechtes Herz fassen könne, je mehr ihn ein gewisses Misstrauen gegen dieselbe erfülle und es nicht gewiss sei, ob auch die ganze vorliegende Entwicklung nach allen Seiten hin eine gesunde und rechtmässige sei, desto mehr treibe es ihn zum kirchlichen Alterthum zurück"; so muss man erst fragen, warum der Humanismus durch die Gestaltung des kirchlichen Glaubens und Lebens in der Gegenwart so wenig befriedigt worden sei? Die Ursache hievon kann nicht seine Vorliebe zum kirchlichen Alterthum sein, diese war die Folge seiner Verstimmung gegen die Gegenwart, man könnte sie daher nur in der Vorliebe zum klassischen Alterthum suchen, wie zufällig wäre aber dieser Zusammenhang der Liebe zum klassischen

demselben Interesse über die bindende Auktorität des Positiven hinaus, mit welchem die andere in ihr sich abzugrenzen und abzuschliessen suchte. In je geringerem Umfang es damals dem nach seiner Selbstverständigung ringenden Bewusstsein der Zeit gelungen war, sich des vollen Inhalts des protestantischen Princips zu bemächtigen und denselben in sich zu verarbeiten, desto weniger konnten zwei gleich gefährliche Abwege vermieden werden. Die Gefahr lag auf der einen Seite ebenso nahe, sich zu sehr zu beschränken und den einmal gefundenen Ausdruck des protestantischen Bewusstseins als einen schlechthin genügenden und für immer geltenden geltend zu machen, als man auf der andern Seite versucht sein konnte, um dem beengenden Zwange der Gegenwart zu entgehen, seine Richtung zu sehr in's Weite und Vage zu nehmen. Stellt man sich auf diesen Standpunkt zur Beurtheilung der vorliegenden Frage, so kann man nur sagen, dass beide Theile in demselben Recht und Unrecht gegen einander darum waren, weil auf keiner der beiden Seiten das protestantische Princip schon so rein aufgefasst war, dass nicht jede der beiden Auffassungen in ihrer Consequenz alsbald auf einem Punkte stand, auf welchem sie in ihrem eigenen Widerspruch sich selbst aufhob. Diess ist es, was hier noch etwas genauer in's Auge gefasst zu werden verdient.

Was zuerst die streng lutherische Richtung betrifft, so kann doch gewiss ein System, das sich so streng abschliesst und die innerhalb seiner engen Grenzen aufgestellten Bestimmungen in einen so schroffen Gegensatz zu allen abweichenden Ansichten setzt, nicht als der ächte Ausdruck des protestantischen Princips gelten. Auch die eifrigsten Vertheidiger dieser Richtung können nicht läugnen, dass Calixts Opposition in mancher Beziehung nicht nur eine sehr natürliche, sondern auch eine wohlberechtigte war, nur soll freilich das Mangelhafte, das der orthodoxen Theologie jener Zeit anhing, nie in der Sache selbst gesucht werden dürfen, sondern blos formeller Art gewesen sein. Nur ein falscher polemischer Eifer habe jene Theologen irre geführt. Mit Recht haben sie die zwischen den Confessionen obwaltenden Differenzen durchgebildet, wenn sie aber von dem

Alterthum mit der zum kirchlichen, wenn jener nicht zugleich ein allgemeineres Princip zu Grunde läge.

einfachen Laien verlangten, dass er zu dieser theologischen Ausbildung sich bekennen solle, wenn sie vollends die oft sehr subtilen Differenzen, wie z. B. die Lehre von der *omnipraesentia* selbst in Predigt und Gemeindeunterricht so in den Vordergrund stellten, als läge die Kraft des christlutherischen Glaubens gerade in ihnen, wenn sie, weil allerdings innerhalb der Theologie ein innerer Zusammenhang auch dieser Lehren mit andern Grundlehren besteht, diese Einsicht auch den Laien zumutheten, so sei das eine Verwirrung der erheblichsten Art gewesen. Es sei damit aller Unterschied zwischen der Glaubenswahrheit selbst und der theologischen Fassung und dialektischen Ausbildung aufgehoben gewesen, und fast so zu stehen gekommen, dass der Einzelne kein rechtes Glied der Kirche mehr sein konnte, ohne Theolog zu sein. Jetzt seien es nicht mehr die einfachen Glaubenswahrheiten gewesen, wie sie in der Reformation zu Tage gekommen waren, durch welche die Gemeinde genährt wurde, die lutherische Theologie sei jetzt die Speise gewesen, welche ihr dargereicht wurde, und der Einzelne, wenn er mit ihr sich nicht in allen Punkten einverstanden wusste, habe den Bannstrahl seiner Theologen nicht viel weniger fürchten müssen, als ihn der Katholik von seiner Kirche zu fürchten habe (Schmid a. a. O. S. 435). So weit war es also gekommen, und ein System das dem allein seligmachenden Dogma des Katholicismus so nahe stand, soll gleichwohl das des Bürgerrechts der protestantischen Kirche allein würdige gewesen sein, und selbst noch jetzt sein! Welcher Unterschied ist hier noch zwischen Katholicismus und Protestantismus, und welcher Widerspruch ist es, wenn man auf der einen Seite das höchste Kriterium der Wahrheit darin erkennt, dass sie lebensgestaltende Kräfte in sich enthält, und in dem Leben der Gemeinde sich fruchtbar erweist (a. a. O. S. 438 f.), auf der andern Seite eben jener als Norm der Orthodoxie geltenden Theologie es zum besondern Vorwurf macht, dass sie die Confessionsdifferenzen, an deren Durchbildung sie ihre ganze Kraft setzte, auch vor die Laien gebracht und in Predigt und Gemeindeunterricht in den Vordergrund gestellt habe! Hat sie hiemit etwas gethan, was sie weit besser nicht gethan hätte, so gibt man ja eben damit zu, dass alle jene Bestimmungen, die den specifischen Charakter jener Theologie ausmachen, den religiösen und dogmatischen Werth gar nicht haben, welchen man ihnen beizulegen pflegt. Aber

auch darin würde man sehr irren, wenn man den polemischen Eifer, durch welchen jene Theologie so berüchtigt geworden ist, nur für ein so unwesentliches Accidens halten wollte, wie ihn die Lobredner derselben nehmen zu können meinen. Es ist in der That ein innerer Zusammenhang zwischen dem Einen und Andern, und nicht zufällig geschah es, dass sobald jener Eifer auch nur in geringem Grade nachzulassen angefangen hatte, das System selbst sich nicht mehr in seinem alten Ansehen behaupten konnte, zum deutlichen Beweis, dass es seine Geltung weit mehr dem Eifer seiner Vertheidiger, als der inneren Kraft seiner Wahrheit zu verdanken hat. Es liegt diess auch ganz in der Natur der Sache selbst. Wo in einem System alles so gespannt und auf die Spitze gestellt ist, dass man auch nicht den geringsten Punkt aufgeben kann, ohne sogleich das Ganze auseinander fallen zu sehen (man denke hiebei nur an die so künstlich ausgebildete Theorie des lutherischen Systems von der Inspiration der Schrift, von der Erbsünde, vom rechtfertigenden Glauben, von der Person Christi und seiner Gegenwart im Abendmahl), da gehört in der That die ganze Aufregung der Leidenschaft dazu, um alles fern zu halten, was auch nur ein Steinchen in dem mit so subtiler Kunst zusammengefügten Gebäude zu verschieben droht. Hält man auch nur etwas für indifferent, macht man einer abweichenden Ansicht auch nur eine kleine Concession, so hat diess sogleich unvermeidliche Consequenzen, welche einen unheilbaren Riss in das Ganze bringen. Man sollte es daher in der That mit dem Vorwurf eines zu grossen polemischen Eifers, welchen man jenen Theologen zu machen so geneigt ist, nicht so leicht nehmen, dieser Eifer war die innerste Seele ihres Systems und die Geschichte hat deutlich genug gezeigt, was aus ihm ohne ihn geworden ist. Ist es ja doch selbst in unsern Tagen nicht möglich, dem alten System seine alte Geltung zu verschaffen, ohne ihm auch wieder den alten polemischen Geist einzuhauchen, der selbst im besten Falle, wenn er sich auch nicht gerade zu der gehässigsten Verketzerungs- und Verdammungssucht steigert, doch wenigstens gegen alles, was nicht innerhalb der einmal gezogenen Grenzen bleibt, sich nur ausschliessend und negativ verhalten kann. Kann man diese Richtung jetzt so wenig als früher für ächt protestantisch halten, so gestehe man sich auch, dass ein System, dessen unzertrennlicher Begleiter ein solcher polemischer Geist ist, der sich so wenig

mit irgend einer freieren Bewegung vertragen kann, nur auf einer mehr oder weniger einseitigen und falschen Auffassung des protestantischen Princips beruhen kann.

Dass Calixt eine Theologie, welche eine solche Richtung genommen hatte, als eine unächte Gestalt des protestantischen Princips bekämpfte, darin kann man ihm gewiss nur Recht geben, wäre nur er selbst von dem wahren Geist des protestantischen Princips tiefer durchdrungen gewesen. War man früher auf den Standpunkt der oberflächlichen rationalistischen Beurtheilung gar zu geneigt, sich unbedingt für Calixt zu erklären, so muss es als ein besonderes Verdienst der beiden Monographieen anerkannt werden, dass sie die Stellung Calixts zu seinen Gegnern schärfer in's Auge fassten und das Falsche und Schiefe derselben klar in's Licht setzten. So sehr man ihm nur beistimmen kann, wenn er der Intoleranz seiner Gegner entgegentritt, so sehr waren dagegen auch sie im entschiedenen Recht gegen ihn, wenn sie die positiven Grundsätze, welche er gegen sie geltend machte, mit den Principien der protestantisch-lutherischen Kirche zusammenhielten. Die Verfasser der beiden Monographieen sind darin ganz einverstanden, dass Calixt die Principien seiner Kirche wesentlich verletzt habe. Wenn Calixt, sagt Gass (Vorr. S. XII.) theologisch anrieth, sich überhaupt mit der Sufficienz des Alten zu begnügen, damit die Union leichter gelinge, wenn er dahin fortschritt, die Epoche der ersten fünf Jahrhunderte mit ihrem symbolischen und anderweitigen Inhalt zur zweiten gesetzlichen Norm aufzurichten und dabei das Vorbildliche aller Kirchen in sehr ausschweifender Weise in das Alterthum hineintrug, so lag darin erstens Gefahr für die Auktorität der Schrift, und zweitens war es eine Abstraktion von dem qualitativen Unterschied der evangelischen von der frühern Lehrbildung. Denn für die ganze Auffassung, Gewinnung und subjecktive Aneignung des Glaubens hatte die Reformation einen neuen Gesichtspunkt aufgestellt und ein geistiges Verhältniss hervorgebracht, welches der einzelnen dogmatischen Differenz erhöhten Werth lieh, und davon abstrahiren hiess die doktrinale Bedeutung der Reformation überhaupt in Frage stellen. In diesem Sinn darf daher, wie Gass meint, von einem principiellen Anstoss die Rede sein. Genauer und gründlicher hat Schmid diess nachgewiesen. Man vgl. a. a. O. S. 169—235: die Erörterung über das Verhältniss der

calixtinischen Ansichten zu den Principien seiner Kirche, wo das allgemeine Urtheil sich in folgende Hauptsätze zusammenfassen lässt: Die Differenz Calixts von der lutherischen Kirche betrifft nicht einzelne Dogmen, sondern es tritt uns bei ihm eine durchaus verschiedene Ansicht von der Bedeutung der durch die Reformation zu Tage geförderten Lehre entgegen, seine Meinung ging dahin, dass die sämmtlichen unter den Confessionen zum Streit gekommenen Lehren ausserhalb des Glaubensgebiets fallen. Daher wollte er das Prädikat der wahren Kirche der einen Confession so gut zukommen lassen, wie der andern, da sie alle gleichmässig an den Fundamentalwahrheiten des Christenthums festhalten, wie dieselben in dem apostolischen Symbol verzeichnet seien. Es seien unter ihnen nur die Unterschiede grösserer oder geringerer Reinheit anzunehmen, die aber keine Glaubensfragen mehr betreffen, wie schon daraus erhelle, dass sie erst in der spätern Zeit entstanden seien. Ja, das was die einzelnen Confessionen im Unterschied von den andern lehrten, erweise sich gerade darum und weil es sich in der alten Kirche nicht vorfinde, als ein Unwesentliches und für das Heil Gleichgültiges. Der Grund, warum Calixt der Lehre seiner Kirche eine geringere Bedeutung beilegte, als diese selbst, lag bei ihm darin, dass er überhaupt von der durch die Reformation zu Tage geförderten kirchlichen Gestaltung minder hoch dachte als die lutherische Kirche, dass er nicht, wie sie, in der von ihr errungenen Lehre die Wahrheit der alten Kirche in reinerer und reicherer Gestalt wieder erkannte. Was die lutherische Kirche im Unterschied von der alten Kirche auch nur in anderer Form hat, das rechnete er schon zu dem nicht mehr zum Wesen der wahren Kirche Gehörenden. Es schien ihm überhaupt ein durch die Reformation herbeigeführter Uebelstand zu sein, dass sie mehr sein wollte, als nur schlechthin eine Rückkehr zur alten Kirche. Nur in der alten Kirche lag ihm der Maasstab, nach welchem die Lehre der verschiedenen Confessionen zu messen ist. Nicht blos verletzt hat jedoch Calixt die Grundsätze seiner Kirche durch sein indifferentes Verhalten gegen die Grundsätze derselben, er ist ihnen sogar positiv entgegengetreten, indem er kein Bedenken trug, sich auf die dem Protestantismus entgegengesetzte katholische Seite zu stellen. Es kann nur als eine entschiedene Anerkennung des katholischen Princips angesehen werden, dass er dem protestantischen Schrift-

princip die Tradition der fünf ersten Jahrhunderte zur Seite stellte. Wenn er auch die Tradition in diesem Sinne nur als ein sekundäres und subordinirtes Princip von der h. Schrift, als dem primären Princip, unterschieden wissen wollte, so haben doch schon seine Gegner das Unhaltbare dieser Unterscheidung sehr überzeugend dargethan und gezeigt, dass er der katholischen Tradition eine mit dem Protestantismus unvereinbare principielle Bedeutung gab. Der Anstoss, welchen man an einer so entschiedenen Annäherung an das katholische Princip nehmen muss, wird zwar dadurch gemildert, dass er es nur in dem Gemeinsamen der ältesten christlichen Kirche, als dessen authentischen Ausdruck Calixt das apostolische Symbol betrachtete, mitbegreifen wollte, nur um so mehr muss aber gegen ihn geltend gemacht werden, dass er in demjenigen, was er als das Gemeinsame und Ursprüngliche aller christlichen Confessionen festgehalten wissen wollte, selbst über den Gegensatz des katholischen und protestantischen Princips hinwegsehen zu können glaubte. Ist auch Calixt keineswegs darüber zu tadeln, dass er von den Gegensätzen der Gegenwart auf das Gemeinsame des christlichen Bewusstseins zurückging, muss es sogar für höchst verdienstlich gehalten werden, dass er den Differenzen der beiden protestantischen Confessionen kein so wesentliches Glaubensmoment zuschreiben konnte, wie man gewöhnlich annahm, so muss doch sein Zweck vor allem darin als ein völlig verfehltes Unternehmen erkannt werden, dass er das katholische Dogma den beiden protestantischen Confessionen völlig gleichstellt, und den wesentlichen Unterschied, welcher den Protestanten von Katholiken trennt, nicht näher betrachtete. Es ist diess ein Moment der Beurtheilung des calixtinischen Synkretismus, das auch in den beiden Monographieen schärfer hätte hervorgehoben werden sollen. Es schliesst sich daran von selbst ein dritter Punkt an, in welchem Calixt gleichfalls seinen Gegnern gegenüber in Nachtheil kam. Der Natur der Sache nach kann es nicht anders sein, als dass da, wo man so weit auseinander liegende, einen so bestimmten Gegensatz bildende Principien, wie das katholische und protestantische, mit einander zu vermitteln und auf eine gemeinsame Formel zurückzuführen sucht, das dogmatische Bewusstsein überhaupt ein sehr weites und unbestimmtes wird, man muss in dem Grade indifferenter gegen das Dogma überhaupt sein, in welchem man das Specifische desselben fallen lässt und kann in dieser Rich-

tung zuletzt nur auf die Ansicht kommen, dass das Wesen der Theologie nicht im Theoretischen, sondern nur im Praktischen besteht. Es fehlt in den Schriften Calixts nicht an Stellen, in welchem er sich über seine Grundansicht in diesem Sinne ausspricht. Eine der bezeichnendsten ist die von Schmid a. a. O. S. 164 angeführte: *Iterum atque iterum moneo*, sagt Calixt in seiner *Epicrisis et consideratio, scriptis ad colloquium Thoruniense facientibus adjecta* vom J. 1645. th. 32., *theologiam nostram practicam esse et proinde quaestiones, quae ad praxin, a nobis, inquam, praestandam et exercendam praxin nihil faciant, pro indifferentibus habendas, nec de iis odiose et cum detrimento mutuae christianae caritatis contendendum esse. Nobis, quod mandavit Deus, et a nobis praestari vult, ut quanta possumus industria praestemus et agamus, curae sit, ipsi autem quomodo operari velit, relinquamus nec modum praescribamus, aut nobis non patefactum curiose rimemur.* Eine solche Ansicht nimmt sich im Munde Calixts ganz gut aus, wäre er nur nicht auf der andern Seite selbst wieder zu sehr Dogmatiker im Geiste seiner Zeit gewesen, als dass er sich auf den rein praktischen Standpunkt stellen konnte. Soll die Theologie wesentlich praktisch nicht theoretisch sein, so darf man überhaupt nicht nach Symbolen fragen und kann somit selbst dem apostolischen Symbol nicht den unbedingten Werth beilegen, welchen es nach Calixt haben soll, noch weniger der Tradition eine so entscheidende Auktorität einräumen. Wäre es Calixt mit jener rein praktischen Auffassung des Wesens des Christenthums voller Ernst gewesen, so hätte er seine irenischen Bestrebungen nicht blos auf die öffentlich anerkannten Confessionen beschränken dürfen, sondern er hätte sie auch auf diejenigen Religionsparteien ausdehnen müssen, welche schon vor ihm dieselbe Ansicht mit aller Entschiedenheit ausgesprochen hatten, die Arminianer, Socinianer, Anabaptisten. Es scheint jedoch nicht, dass Calixt zu solchen Parteien eine andere Stellung gehabt habe, als die übrigen protestantischen Theologen, es findet sich wenigstens auch in den beiden Monographien nichts, was als ein besonderes Zeugniss seiner liberalen Auffassung dieses Verhältnisses gelten könnte. War er doch selbst den Reformirten gegenüber über den konfessionellen Unterschied nicht so weit hinweggekommen, dass er in der reformirten Abendmahls-

lehre etwas anderes hätte sehen können als einen sehr wichtigen, wenn auch entschuldbaren dogmatischen Irrthum (Schmid a. a. O. S. 193 f.). Was half es auf Frieden und Einigkeit zwischen Katholiken und Protestanten, Lutheranern und Reformirten hinzuarbeiten, wenn man den zwischen den verschiedenen Confessionen stattfindenden Lehrdifferenzen doch wieder ein wesentliches Moment der Trennung zugestehen musste? Das Letztere war offenbar der Fall, solange Calixt ungeachtet seiner Ansicht von der Glaubensgemeinschaft der verschiedenen Confessionen ein orthodoxer Anhänger der lutherischen Kirche sein wollte. Der grösste Widerspruch lag bei Calixt immer darin, dass er eine Glaubensgemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft wollte. „Bisher wusste man nicht anders, als dass die Glaubens- und Kirchengemeinschaft von der Ueberzeugung in der Lehre abhängig sei. Diejenigen, welche sich Eins wussten in der Lehre, bildeten eine Gemeinschaft und schlossen die andern von sich aus. Weil die Glaubensgemeinschaft unter ihnen aufgehört hatte, darum gingen sie in verschiedene Kirchengemeinschaften auseinander. Jetzt aber sollte nach Calixt eine Glaubensgemeinschaft vorhanden sein auch unter denen, welche in verschiedenen Kirchengemeinschaften getrennt bleiben und sollten die noch fortbestehenden Lehrdifferenzen der Glaubensgemeinschaft nicht hinderlich sein“ (Schmid a. a. O. S. 284). Sind, wie Calixt behauptet, alle Confessionen in *fundamento fidei* mit einander einig, wozu sollte jeder noch an seiner Partikularkirche festhalten, wenn er doch an ihr nicht festhalten konnte, ohne in dem Specifischen, das sie von allen andern unterschied, eine wesentliche Wahrheit anzuerkennen? Dass Calixt hierüber und zunächst über seine eigene Stellung zur orthodoxen lutherischen Kirche keine klare Verständigung zu geben wusste, ist der Grund, dass es seinem Standpunkt überhaupt an aller Haltung und Consequenz fehlt, und seine ganze Ansicht jenen zweideutigen Charakter an sich trägt, welchen die Gegner nicht mit Unrecht mit den Namen des Synkretismus bezeichneten. Man kann es seinen Gegnern nicht verargen, wenn sie in seinem Verhältniss zur lutherischen Kirche nur einen sich selbst aufhebenden Widerspruch sahen. *Annon absurdum*, sagt Calov (bei Schmid S. 382), *eos consensum sincerum cum libellis nostris symbolicis fovere posse, qui nostrae parti non ita addicti sunt, ut eos, qui damnantur in libris symbolicis, ipsi damnent,*

ut omnia, minima, maxima, qua opiniones et ritus, in illis approbent, qualis enim haec librorum symbolicorum est subscriptio, qualis approbatio? Annon fraudulenta sub hypothesi propriae explicationis, vel cum reservato mentali vel exceptione quorundam, more Arianorum, Jesuitarum et Calvinistarum facta!

So sehr man nun aber auch in allen diesen Beziehungen nur auf die Seite der Gegner Calixts treten kann, so muss man doch auf dem Standpunkt der allgemeinen Betrachtung das Urtheil fällen, dass es beiden Theilen auf gleiche Weise an einer klarern und tiefern Auffassung des protestantischen Princips fehlte, und die ganze Erscheinung der synkretistischen Streitigkeit lässt sich nur daraus begreifen, dass auf beiden Seiten eine gleich grosse Einseitigkeit, nur auf entgegengesetzte Weise, stattfand. Was auf der einen Seite eine Beschränkung des Protestantismus war, welche ihm jeden Nerv seiner freieren Entwicklung abschnitt, war auf der andern eine Verflachung und Verallgemeinerung seines Princips, durch welche ihm jeder bestimmte specifische Inhalt genommen wurde. Indem die Gegner Calixts den Lehrbegriff der lutherischen Kirche zu einem System streng abgeschlossener dogmatischer Bestimmungen ausbildeten, setzten sie dadurch dem Protestantismus eine Schranke, welche er nicht überschreiten durfte: sie wollten zwar dadurch nur den Protestantismus in sich selbst fixiren, hoben aber eben in dieser Schranke, ohne es zu wissen, sein wahres Wesen auf. Calixt war sich dieser Schranke und ihrer Unvereinbarkeit mit dem Wesen des Protestantismus bewusst, aber unfähig, sie dialektisch in sich selbst aufzuheben, wusste er sich aus dem Unerträglichen der Gegensätze der Gegenwart nur dadurch zu retten, dass er in eine Vergangenheit zurückging, in welcher zwar allerdings jene Gegensätze noch nicht existirten, aber mit ihnen ihm auch das wahrhaft protestantische Bewusstsein völlig entschwand. Das Dringen auf eine Glaubensgemeinschaft, in welcher alle Confessionen ihre Lehrdifferenzen vergessen und sich wesentlich Eins mit einander wissen sollten, hat bei Calixt ganz das Aussehen einer unrühmlichen Flucht vor einem Feinde, welchen man, ohne ihm kühn und muthig in's Angesicht zu sehen, nicht überwinden kann, vor einem Kampfe, den man nicht bestehen kann, ohne sich mit aller Anstrengung seiner Kraft hindurchzuschlagen; es gibt sich darin

nur Mangel an Selbstvertrauen, ein unkräftiges Verzweifeln an der Wahrheit des protestantischen Princips zu erkennen. Indem es ihm ebenso unmöglich war, über die Gegenwart hinauszustreben, als in ihr die Befriedigung seines religiösen und dogmatischen Bewusstseins zu finden, blieb ihm nichts anders übrig, als sich in eine Sphäre zurückzuziehen, welche dem Boden der streitenden Mächte der Gegenwart fern genug lag, um in ihr aller lästigen Gegensätze enthoben zu sein. Lieber also gar keinen Protestantismus als einen solchen wie der damalige war! Liegt darin unstreitig ein sehr starkes Zeugniss gegen den Geist und Charakter der damaligen Dogmatik der protestantischen Kirche, dass ein Mann, wie Calixt, mit solchem Widerwillen sich von ihr zurückgestossen fühlte, und in ihr nur eine unwahre Gestalt des protestantischen Princips erkannte, so zeugt es auf der andern Seite nicht minder von der Unkräftigkeit seines eigenen protestantischen Bewusstseins, dass er sich dieses Eindrucks nicht anders erwehren konnte, als durch eine Bewegung, welche statt vorwärts zu dringen, nur eine rückwärts gehende Richtung nahm. Es ist daher für die damalige Entwicklungsstufe des Protestantismus nichts charakteristischer als dieses Auseinandergehen in zwei völlig divergirende Richtungen, von welchen die eine sich eben so eng und beschränkt in sich selbst abschloss, als dagegen die andere sich in's Weite und Unbestimmte verlor *). Konnte man auf der einen Seite das wahre Wesen des Protestantismus nur da erkennen, wo alles symbolisch fixirt und so genau als möglich bestimmt und abgegrenzt war, so musste man auf der andern Seite sagen, ächt protestantisch und somit auch ächt christlich ist nur, was über alle Glaubensbestimmungen und Lehrdifferenzen als gemeinsame Einheit

*) Scheinbar entgegengesetzt sagt Niedner in seinem gedankenreichen Lehrbuch, Gesch. der chr. Kirche, 1846. S. 746: „Calixts Theorie war ein auch selbst anmaassliches Abschliessen über das Wesentliche im positiven Christenthum und nach dem religiösen Bedürfniss.“ Es ist auch diess sehr treffend gesagt, da Calixt immer nur innerhalb der fünf ersten Jahrhunderte stehen bleiben wollte. Da nun aber beides gleich wahr und unwahr ist, kann sich beides, wie sich weiter zeigen wird, nur auf einen allgemeinern Standpunkt ausgleichen und zu seiner Einheit aufheben.

hinausliegt. Hier hielt man sich also nur an den Unterschied in der Einheit, dort nur an die Einheit im Unterschied, ohne dass man auf der einen wie auf der andern Seite eine Ahnung davon hatte, dass der Protestantismus nur in der Einheit dieser beiden sich gegenseitig bedingenden Momente ein lebendig sich entwickelndes Princip sei. Aber dass er überhaupt ein Princip sei, das Princip einer immanenten Bewegung, nicht blos eine schlechthin gegebene geschichtliche Erscheinung, das ist es, was dem Bewusstsein jener Zeit auf beiden Seiten noch in so weiter Ferne lag, und gerade da am meisten, wo man sonst nur Bewegung und Fortschritt zu sehen gewohnt ist. Dass die orthodoxe Theologie im Protestantismus kein lebendig sich entwickelndes Princip erkannte, ist nur der bekannte Charakter der lutherischen Kirche jener Periode; indem man nur darauf hinarbeitete, alles, was zum Inhalt des lutherischen Lehrbegriffs gehörte, symbolisch zu normiren und abzugrenzen, konnte das Resultat nur ein System sein, in welchem die lebendige Bewegung, welche die Reformation hervorgerufen hatte, in die Erstarrung und todte Ruhe einer in sich abgeschlossenen Lehrform überging. Dass es aber auch auf der andern Seite an aller tiefern und lebendigern Auffassung des protestantischen Princips fehlte, ja dass man hier gerade das Wesen des Protestantismus in das Gegentheil dessen setzte, was er seinem wahren Wesen nach ist, darüber muss man sich mit Recht bei einem Manne wundern, welcher sonst in seinen historischen Schriften einen so gesunden Sinn für geschichtliche Forschung zeigte, und den Veränderungen, durch welche das Christenthum im Laufe seiner geschichtlichen Entwicklung hindurchgegangen, mit einem so richtigen Blicke nachzugehen wusste. Was am Synkretismus Calixts zunächst als eine Verläugnung des protestantischen Bewusstseins erscheint, ist tiefer betrachtet der Mangel an dem rechten Sinne für die geschichtliche Entwicklung des Christenthums. Der Protestantismus kann nur als eine neue eigenthümliche Form der Entwicklung des christlichen Bewusstseins begriffen werden. Das protestantische Bewusstsein wird daher da am meisten in seiner Energie und Lebendigkeit sich aussprechen, wo man am tiefsten in den innern Zusammenhang der Entwicklungs-Momente des Christenthums einzudringen weiss. Aber gerade hier liegt nun der grösste Mangel, an welchem Calixts Auffassung des Christenthums leidet. Sosehr er im Element der Ge-

schichte sich bewegt, seinen dogmatischen Standpunkt nimmt er doch immer nur da, wo es noch zu keiner geschichtlichen Bewegung und Differenz gekommen ist. Seine Scheu vor den dogmatischen Differenzen und Controversen, mit welchen die Gegenwart, in welcher er lebte, ihn auf eine so widrige und abstossende Weise berührte, ist so gross, dass er, um die erste Quelle, aus welcher sie geflossen sind, auf immer zu verschliessen, überhaupt kein Princip einer geschichtlichen Bewegung des Dogma's anerkennen will. Alles, was zu dem ursprünglich Einen und ungetheilten Glauben der Christen hinzugekommen ist, ist für das subjektive Seligkeits-Interesse etwas so Zufälliges und Unwesentliches, dass man ihm gar keine innere selbstständige Bedeutung zugestehen kann, dass das Subjekt vielmehr von allem diesem erst abstrahiren muss, wenn es in dem Einen und Gemeinsamen, das alle jene dogmatischen Differenzen zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben, die Befriedigung seines Seligkeits-Interesses gewinnen will. Diess ist der innerste Gedanke Calixts, aber auch der Punkt, an welchem sich der Grundmangel seiner Ansicht am klarsten und unmittelbarsten herausstellt. Er trennt mit Einem Worte den objektiven Inhalt des Glaubens von dem subjektiven Bewusstsein, in welchem er sich erst zu seinem konkreten Leben gestalten kann. Ist der Glaube nur dazu da, um als Objekt des Bewusstseins in das Bewusstsein des Subjekts einzugehen und ein subjektiv gewusster zu sein, so kann er auch seine wahre Realität erst dadurch gewinnen, dass er durch den ganzen Process, welchen das Bewusstsein des Subjekts an sich selbst durchzumachen hat, hindurchgeht, und in den verschiedenen Formen des Bewusstseins sich selbst auf die verschiedenste Weise differenzirt. Indem nun aber Calixt den Glauben ausserhalb aller der Differenzen halten will, in welche er in seiner geschichtlichen Entwicklung sich getheilt hat, ist ihm der Glaube selbst nur eine abstrakte Einheit, welcher es an aller geschichtlichen Bewegung fehlt, und er macht an das Subjekt die unnatürliche Forderung, dass es sein praktisches Seligkeitsbedürfniss in einem Glauben befriedigen soll, zu welchem sein theoretisches Bewusstsein in keiner geschichtlich vermittelten Beziehung steht. Vergangenheit und Gegenwart liegen im calixtinischen Synkretismus in einem unvermittelten Gegensatz auseinander, wenn man von allem specifisch protestantischen abstrahiren muss, um sich des Grundes seiner Seligkeit

in einem Glauben bewusst zu werden, der über alle konfessionellen Differenzen hinausliegt. Was daher das Unprotestantische des Synkretismus ist, ist in letzter Beziehung nichts anders als der Mangel an einer tiefern geschichtlichen Auffassung des Christenthums selbst, oder das mangelnde Bewusstsein davon, dass der Protestantismus nur darum ist, was er seinem specifischen Charakter nach ist, weil das Christenthum überhaupt nur auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung das werden kann, was es seinem Begriffe nach werden muss. Es kann der Natur der Sache nach nicht anders sein, als dass die noch unentwickelten Formen des christlichen Dogma's auf einer höhern Entwicklungsstufe des Bewusstseins nicht mehr genügen, dass je mehr das subjektive Bewusstsein in den objektiven Inhalt des Dogma's sich vertieft, es um so mehr auch mit einem substanziellen Inhalt sich erfüllt und immer schärfer und bestimmter das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden weiss. Der immanente Trieb der Entwicklung kann nur von einer Stufe zur andern führen, darum wird sich das Subjekt immer wieder einer Schranke bewusst, über welche es hinausgehen muss, aber so eng und unbehaglich ihm auch die starren Formen der Gegenwart werden mögen, es kann sich nie zu einer schon ausgelebten Form des Bewusstseins zurückwenden, sondern nur vorwärts strebend die Schranken durchbrechen, welche einer freieren Entwicklung im Wege stehen. Dass Calixt die entgegengesetzte Richtung nahm und nur in einer schon so weit hinter ihm liegenden Vergangenheit das Heil des Glaubens finden zu können meinte, kann nur darin seinen Grund haben, dass, so unangenehm ihn auch die Zeit, in welcher er lebte, afficirte, es doch mehr nur ein subjektives Missbehagen war, das er empfand, als ein tieferer innerer Drang des Geistes, durch welchen er über die Beschränktheit der Gegenwart hätte hinausgetrieben werden müssen. Er war sich des Negativen in der Dogmatik seiner Zeit bewusst, aber es fehlte ihm das tiefere Bewusstsein dieser Negativität und ebendamit der dialektische Trieb, von dem Negativen als einem Moment der Vermittlung zu einer höheren Form des dogmatischen Bewusstseins fortzugehen. Was ihm so grossen Eckel und Ueberdruss an der Theologie seiner Zeit erweckte, war nur der rohe polemische Geist derselben, dass aber diese rauhe Aussenseite ihren tiefern Grund in der Beschaffenheit des Systems selbst hatte, war ihm noch

nicht klar geworden. Und selbst dieser ihm so anstössigen Polemik glaubte er auf keine andere Weise leichter los werden zu können, als nur so, dass er von den Differenzen, die die Ursache derselben waren, sich ganz hinwegwandte, und ohne weiter zu fragen, was jeder streitende Theil mit Recht für sich geltend machen konnte, sich auf ein von allen jenen Conflikten so wenig als möglich berührtes Gebiet zu flüchten suchte.

Wie diess für den Standpunkt Calixts überhaupt charakteristisch ist, so gilt es auch von den besondern Lehrbestimmungen, durch welche er sich von den Theologen seiner Zeit unterschied. Ueberall ist es ihm nur darum zu thun, die vorhandenen Differenzen auszugleichen und sie qualitativ und quantitativ abzuschwächen, den Controversen die Spitze abzustumpfen, mit welcher sie auf eine empfindliche Weise in das Leben eingreifen, von der Strenge der Gegensätze so viel möglich nachzulassen, oder auch die Punkte ganz zu umgehen, in welchen das eigentliche Moment des Streites liegt. Es gibt keine Lehre des orthodoxen Systems, welche er in ihrer ganzen Strenge festgehalten hätte, ganz besonders zog er sich in der Lehre von der Sünde, von dem Glauben, von den Werken den Vorwurf eines mehr als laxen Lutheraners zu. Nirgends aber gibt sich die Halbheit der Ansicht, bei welcher er gerne stehen blieb, auffallender kund, als in seiner Lehre von der Tradition. Welcher unlebendige, willkürliche Begriff, eine Tradition zwar zu behaupten, und sie als zweites Princip der Schrift zur Seite zu stellen, aber ihr alle Kraft und Bedeutung dadurch zu nehmen, dass sie sich nur auf den Verlauf der vier oder fünf ersten Jahrhunderte erstrecken soll! Sosehr er das Interesse hatte, keinen der gegebenen Begriffe fallen zu lassen, so sehr fehlte ihm der Muth, den aufgefassten Begriff in seiner ganzen Consequenz festzuhalten und durchzuführen. Der Schwerpunkt seines dogmatischen Bewusstseins liegt ihm immer nur da, wo die Einheit sich noch nicht in sich gespalten und differenzirt hat, so bald es aber darauf ankommt, in den Streit der Differenzen und Gegensätze einzugehen, um ein erst in der Zukunft liegendes Ziel zu gewinnen, da ist für ihn nicht mehr das Element, in welchem er sich zu bewegen weiss.

Bei diesem Mangel an Schärfe, Energie und Consequenz konnte Calixt nicht der Mann sein, welcher als schöpferischer Urheber eines neuen dogmatischen Systems eine neue Epoche der

protestantischen Theologie herbeiführte, gleichwohl aber nimmt er in der Geschichte derselben eine sehr hohe und wichtige Stelle ein, und seine Bedeutung für die Entwicklung der protestantischen Theologie überhaupt ist auch von den Verfassern der beiden Monographieen, selbst dem liberaleren, nicht genug gewürdigt. Man ist bei der Beantwortung der Frage: was hat Calixt geleistet, welche Früchte haben seine Bemühungen getragen, was verdankt ihm die weitere Fortbildung des dogmatischen Systemes? nur dabei stehen geblieben, auf den Mangel an allen positiven Erfolgen hinzuweisen. Es ist wahr, es lässt sich nichts aufweisen, was als eine wesentliche Verbesserung des damaligen Systems anzusehen wäre; so treffend er auch so manche Mängel desselben aufdeckte, so wusste er doch nichts Besseres an die Stelle zu setzen, und wenn man die controversen Punkte der Reihe nach durchgeht, so muss man beinahe überall den Gegnern gegen ihn Recht geben, allein es ist diess überhaupt nicht der richtige Gesichtspunkt für die geschichtliche Würdigung Calixts. Man darf bei ihm nicht nach dem Einzelnen fragen, sondern kann nur seine Bedeutung im Ganzen in's Auge fassen. In dieser Hinsicht scheinen mir nun folgende Hauptmomente kurz in Betracht zu kommen.

1. Bedenkt man, welchen Anspruch auf absolute Auktorität das gerade damals seiner Vollendung entgegengeführte und in allen seinen einzelnen Theilen schon so vollständig als möglich ausgebaute System der lutherischen Theologie machte, welchen beherrschenden Einfluss es auf die ganze lutherische Kirche jener Zeit ausübte, wie nahe es schon daran war, den Charakter einer dogmatischen Infallibilität anzunehmen, welcher mit den Principien des Protestantismus sich auf keine Weise vertrug, so kann schon diess nicht hoch genug angeschlagen werden, dass überhaupt ein solcher Widerspruch erhoben wurde, welcher nicht blos diesen oder jenen einzelnen Punkt betraf, sondern die Wahrheit des Systems im Ganzen in Frage stellte. Erhoben von einem Mann, welcher der lutherischen Kirche selbst angehörte, und durch Geist, Bildung und Gelehrsamkeit in so hohem Grade sich auszeichnete, konnte dieser Widerspruch nur als eine Protestation gegen eine prätendirte Glaubensauktorität angesehen werden, durch welche man nothwendig daran erinnert werden musste, dass die Wahrheit des herrschenden Systemes keineswegs eine schon so entschiedene über allen Zweifel erhabene Sache sei, wie man an-

zunehmen schon gar zu geneigt war. Es wurde so wenigstens durch Calixt in dem dogmatischen Bewusstsein der Zeit ein Zweifel angeregt, welcher mächtig genug werden konnte, gerade auf dem Punkte, auf welchem das herrschende System sich vollends in sich selbst abschliessen wollte, seinem Zusammenschluss mit dem allgemeinen Zeitbewusstsein hemmend in den Weg zu treten, und eine Lücke offen zu erhalten, in welcher der nie völlig zum Schweigen gebrachte Gegensatz der Ansichten und Richtungen mit immer stärkerem Gewicht eindringen konnte. Man kann es auch an der leidenschaftlichen Heftigkeit und nie ruhenden Beharrlichkeit, mit welcher alle namhaften Theologen jener Zeit Calixt entgegentraten, und seine Bestreitung als die allgemeinste und wichtigste Angelegenheit der lutherischen Kirche betrachteten, auf's Klarste sehen, wie empfindlich sie darüber waren, dass ihnen die Freude an der, wie sie meinten, schon errungenen Herrschaft durch einen Mann, dessen ganze Stellung eine so Achtung gebietende war, auf eine so ungelegene Weise verdorben wurde. Calixt selbst erscheint, wenn wir ihn unter diesem allgemeinen Gesichtspunkt der Gesammtheit der Theologen seiner Zeit gegenüber betrachten, darin am meisten in seiner ganzen Grösse, dass er, der Eine, es wagte, mit einem so allgemeinen und durchgreifenden, das System im Ganzen in Frage stellenden, Widerspruch aufzutreten, und die jede Glaubensauktorität von sich zurückweisende Freiheit des protestantischen Princips in seiner Person zu repräsentiren.

2. Die weitere Frage ist nun freilich, wie Calixt seinen Widerspruch motivirte? Das Hauptmoment, das er gegen seine Gegner geltend machte, war, dass er im Gegensatz gegen die Differenzen, in welche sich die verschiedenen Religionsparteien trennten, an das Gemeinsame erinnerte, in welchem sie sich alle Eins wissen müssen. Diess scheint nun freilich zunächst ein sehr unmotivirter Widerspruch, und es konnte dem Gegner nichts leichter werden, als zu zeigen, dass für die Gegensätze und Controversen, um welche es sich im protestantisch-lutherischen Interesse handelte, die so allgemeinen und unbestimmten Glaubensartikel, welche das apostolische Symbol enthält, weit nicht mehr ausreichen. Um aber die Tendenz Calixts gerade in diesem Hauptpunkte richtig zu verstehen und zu würdigen, ist es durchaus nothwendig, das, was er wollte und bezweckte, von der Art und Weise, wie er seine Antithese formulirte, genau zu un-

terscheiden. Was ist es denn, was er mit seinem *studium concordiae*, seinem Zurückgehen auf das apostolische Symbol, die Tradition der vier oder fünf ersten Jahrhunderte eigentlich wollte? Es kommt hier alles darauf an, sich klar darüber zu verständigen, wie er, vielleicht ohne sich dessen klarer bewusst zu sein, es meinte, wenn er das apostolische Symbol als die Grundlage aller Glaubensgemeinschaft angesehen wissen wollte. Hätte er nun freilich in dieser Beziehung das apostolische Symbol nur als ein Symbol in dem Sinne genommen, in welchem es noch so viele andere Symbole gibt, so dass es sich nur um den quantitativen Unterschied des Plus und Minus der in ihnen enthaltenen Glaubensbestimmungen handelte, so hätte man alles Recht mit Schmid so gegen ihn zu argumentiren (a. a. O. S. 204): „Nur der Anfang der Lehrentwicklung liegt uns vor in dem apostolischen Symbol. Und schon der Umstand hätte den Calixt belehren können, wie es eben nur ein Anfang sei, dass die Glaubenslehren, welche Calixt als die zum Heil nothwendigen erklärt, nicht etwa in der Offenbarung selbst in dieser Fassung gegeben, sondern dass sie erst von der Gemeinde aus der Offenbarung ausgezogen und in diese Fassung gebracht worden sind. Diess deutet doch schon darauf hin, dass die Gemeinde sich damit einer Arbeit unterzogen hat, deren Fortsetzung den nachkommenden Gemeinden zufiel. Und diess hätte Calixt doch erkennen sollen, dass er die Offenbarung wenig ehrt, wenn er alles, was in ihr sonst noch sich vorfindet, als etwas den Glauben und damit das Heil gar nicht Berührendes betrachtet, als etwas, was genau genommen, nur den Theologen angehe. In dem apostolischen Symbol sind allerdings die Hauptsätze der Offenbarung in's Wort gefasst, und die Grundlagen des Heils in einem grossartigen Umrisse vorgelegt. Aber es sind doch nur Grundlagen, auf welchen das Gebäude in seinen einzelnen Theilen aufgeführt werden muss. Diess ist es, was der spätern Zeit als Aufgabe zufiel. So nimmt also die lutherische Kirche einen Fortschritt der Erkenntniss an, welcher der Kirche der fünf ersten Jahrhunderte in ihrem Kampf mit der Häresie zu Theil geworden ist. Und glaubt einen solchen auch für sich in Anspruch nehmen zu dürfen. — Ein Gleiches nimmt sie auch von der Zeit an, in welcher innerhalb der evangelischen Kirche sich der Zwiespalt aufthat. — Neue Resultate, neue Erkenntnisse waren auch da die Frucht ihrer Bestrebungen. Ist diess

die Ansicht, welche die lutherische Kirche von der stattgehabten Lehrentwicklung hat, so folgt daraus von selbst, dass ihr die von Calixt gemachte Unterscheidung der Lehren als völlig unstatthaft erscheinen muss. Diese steht und fällt ja mit der Behauptung, dass zu den im apostolischen Symbol enthaltenen Lehren nichts mehr hinzukommen könne, was von bestimmender Kraft für den Glauben wäre, und dass die stattgehabte Lehrentwicklung ganz ausserhalb des eigentlichen Glaubensgebiets falle. Weist dagegen die lutherische Kirche auch nur das nach, dass das apostolische Symbol nicht genüge, weil demselben in Folge der zu Tage getretenen Häresien eine Deutung gegeben werden könne, welche den Glauben alterire, so reicht das schon aus, diese Unterscheidung zu verwerfen. Sie fügt aber weiter noch hinzu, dass im Laufe der Zeit neue Erkenntnisse hinzugetreten seien, durch welche Glauben und Leben genauer bestimmt werde, und hat damit einen zweiten Grund zur Verwerfung dieser Unterscheidung." Alles diess und was sonst noch in demselben Sinne gesagt wird, beruht auf der Voraussetzung, Calixt habe sich das apostolische Symbol und die ganze Lehrentwicklung der nachfolgenden Zeit nur unter dem Gesichtspunkt eines quantitativen Verhältnisses gedacht. Aber zwischen dem Ersten, Ursprünglichen, und dem aus ihm Hervorgegangenen, oder zwischen dem Einen, das die Voraussetzung von allem Andern ist, und der unendlichen Mannigfaltigkeit der Differenzen, zu welchen das Eine sich bestimmt, ist auch wieder nicht blos ein quantitativer, sondern auch ein qualitativer Unterschied, wodurch die ganze Betrachtungsweise eine wesentlich andere wird. Es ist von selbst klar, dass das Erste und Ursprüngliche in demselben Verhältniss seine Bedeutung verliert, in welchem das zu ihm Hinzukommende das quantitativ Ueberwiegende ist, wird es aber nicht quantitativ, sondern qualitativ aufgefasst, als das, was als die Einheit alles Folgenden qualitativ von ihm verschieden ist, und ebendesswegen diese qualitative Bedeutung auch nie verlieren kann, so ist es so wenig ein blosses Accidens, dass es vielmehr umgekehrt als die substanzielle Grundlage betrachtet werden muss, zu welcher sich alles Folgende mehr oder weniger als etwas blos Zufälliges und Unwesentliches verhält. Es fragt sich daher, ob Calixt an das apostolische Symbol, wenn er es als die Einheit betrachtete, zu welcher man sich aus allen Lehrdifferenzen der nachfolgenden Zeit zurückwenden müsse, nur den

Maasstab der quantitativen Betrachtung anlegte, oder ob er ihm nicht vielmehr eine qualitative Bedeutung in dem angegebenen Sinne zuschrieb, und ob es nicht blos ein formeller Mangel seiner Vorstellungs- und Darstellungsweise ist, dass er das Eine, das seinem Bewusstsein vorschwebte, mit keinem andern Namen zu bezeichnen wusste, als dem des apostolischen Symbols? Man denke sich nur recht lebendig in die Stellung hinein, die er zu seiner Zeit hatte. Was musste sich ihm unter den so vielfach sich durchkreuzenden und so oft auf eine so verletzende Weise in das Leben eingreifenden Differenzen und Streitigkeiten, bei welchen es sich immer wieder um einen zur Seligkeit nothwendigen Glaubensartikel handeln sollte, bei den verdammungssüchtigen Urtheilen, welche die eine Partei über die andere fällte, stärker aufdringen, als der Gedanke, dass es doch gewiss auch etwas geben müsse, worin alle sich Eins wissen müssen, ein Gemeinsames, das als der Eine Grund des Glaubens unter allen Gegensätzen und Controversen nie ganz verloren gehen könne, einen substanziellen Glaubensinhalt, in dessen Anerkennung sich jeder in seinem Seligkeits-Interesse befriedigt fühlen müsse, wenn er auch die verschiedenen controversen dogmatischen Fragen zur Seligkeit nicht für gleich nothwendig erachten könne? Der Gedanke einer allen dogmatischen Spaltungen zu Grunde liegenden, über sie übergreifenden, sie in sich aufhebenden und versöhnenden Glaubens-Einheit war es, was sein Bewusstsein erfüllte und beherrschte, oder es sprach sich in ihm das innerlich gefühlte Bedürfniss aus, von der Theologie zur Religion, von den confessionellen Differenzen zu dem urchristlich Einen sich zurückzuwenden. Auf welchen Begriff und Ausdruck sollte er aber das Eine bringen, das seinem Bewusstsein sich aufdrängte? Man muss sich hier daran erinnern, dass die Theologie jener Zeit ihre schwächste Seite in allem demjenigen hatte, was sich auf den Begriff der Religion überhaupt bezog, auf die Bestimmung desselben, und seine Entwicklung aus dem Bewusstsein des Menschen. Man war noch zu sehr gewohnt, die Religion nur als etwas objektiv Gegebenes und in der Form der Offenbarung äusserlich an den Menschen Gekommenes zu betrachten, und das substanzielle Wesen derselben in die Glaubensartikel zu setzen, in welchen man den wesentlichen Inhalt der seligmachenden Lehre zusammenfasste. Dass die Religion wesentlich subjektiver Natur ist, dass nichts Gegenstand und Inhalt des Glaubens

sein kann, was nicht einen Anknüpfungspunkt im religiösen Bewusstsein des Menschen selbst hat, dass so das religiöse Bewusstsein überhaupt das immanente Princip alles religiösen Wissens und Glaubens ist, diess anzuerkennen und sich zum klaren Bewusstseln zu bringen, lag noch zu sehr ausserhalb des Gesichtskreises jener Zeit [1]). So konnte nun auch Calixt das Eine und Gemeinsame, das ihm als der substantielle Inbegriff aller differirenden Lehrbestimmungen galt, nur als ein äusserlich Gegebenes auffassen. Er nannte es, um einen bestimmten objektiven Ausdruck für dasselbe zu haben, das apostolische Symbol, setzen wir es aber in unserer Sprache und Denkweise um, konnte er seiner eigentlichen Tendenz nach etwas Anderes unter demselben verstehen, als das, was wir mit dem modernen Ausdruck des religiösen oder christlichen Bewusstseins bezeichnen? Suchen wir uns von diesem Standpunkt aus über seine eigentliche Tendenz zu verständigen, so erscheint sie uns in einem ganz andern Lichte, und es wird jetzt erst klar, welches Interesse von allgemeinerer Bedeutung er bei aller Unhaltbarkeit der einzelnen von ihm aufgestellten Behauptungen auf seiner Seite hatte. Es handelt sich jetzt nicht mehr um einer Reihe dogmatischer Sätze, welchen gegenüber freilich das apostolische Symbol in seiner Unbestimmtheit und Dürftigkeit nur als eine sehr ungenügende Formel erscheinen konnte, und man kann ihm nicht mehr den Vorwurf machen, dass er den reichen Inhalt der spätern Symbole auf den noch so schwachen und unvollkommenen Anfang der christlichen Lehrentwicklung habe wieder herabsetzen wollen, was in der That ein gar zu verkehrtes Unternehmen gewesen wäre, sondern man muss ihm zugestehen, dass er vollkommen berechtigt war, im Gegensatz gegen die so streng formulirten, die Einheit des Glaubens in die so grosse Verschiedenheit der subtilsten Bestimmungen auflösenden und zertheilenden Sätze, in welche die Theologen jener Zeit das ganze Heil des christlichen Glaubens gesetzt wissen wollten, auf das allgemeine und unmittelbare christliche Grundgefühl zurückzuweisen, dessen Aussagen die höchste ent-

1) Man vergl. die Bemerkungen Zeller's über die Auffassung des Begriffs der Religion in der ältern protestantischen Dogmatik, in der Abhandlung über das Wesen der Religion in den theol. Jahrb. 1845. S. 30 f.

scheidende Instanz über alles dasjenige sein müssen, worauf es vor allem andern ankommt, wenn das Subjekt in seinem Seligkeits-Interesse sich befriedigt fühlen soll. Es ist daher wohl zu beachten, wie Calixt dem objektiven Princip, das er mit dem apostolischen Symbol identificirte, immer wieder eine subjektive Beziehung auf das unmittelbare Seligkeits-Interesse gab. Die Sätze des apostolischen Symbols hatten nur darum für Calixt eine so hohe principielle Bedeutung, weil sie die *necessaria ad salutem* enthielten, die Glaubensartikel, ohne deren Anerkennung man nicht selig werden kann. Die Frage ist also, was dasjenige ist, was man nothwendig glauben muss, um seiner Seligkeit gewiss zu sein? und die Antwort, welche Calixt darauf gab, ist: nicht alles und jedes ohne Unterschied, sondern nur das Wesentliche, oder das, was jedem auf gleiche Weise als Gegenstand des Glaubens zugemuthet werden kann, was jeder auf jeder Stufe der Geistesbildung glauben kann, worin demnach auch der Theologe von den übrigen Gliedern der Gemeinde sich auf keine Weise unterscheidet (vgl. Schmid a. a. O. S. 158 f.). Calixt war noch nicht im Stande, dieses Allgemeine, Unmittelbare, auf seinen bestimmten Begriff und Ausdruck zu bringen, er fasste es zu äusserlich, zu materiell, zu objektiv in dem apostolischen Symbol auf, wohin anders konnte aber der von ihm eingeschlagene Weg in letzter Beziehung führen, als zu einer Analyse des Wesens der Religion, wie es in der Form des religiösen Bewusstseins sich ausspricht? Die eigentliche Tendenz Calixts kann daher, wenn wir uns expliciren, was an sich implicite in seinem Dringen auf das apostolische Symbol lag, von ihm aber noch nicht zum bestimmteren Bewusstsein erhoben werden konnte, nur in dem Satze ausgedrückt werden: Es gibt ein allgemeines, unmittelbares, von allen dogmatischen und confessionellen Differenzen unberührtes, über sie übergreifendes, sie alle in ihrer wesentlichen Einheit befassendes christlich-religiöses Bewusstsein, dessen allgemeiner Inhalt die wesentlichen Wahrheiten in sich begreift, durch deren Anerkennung jeder seiner Seligkeit gewiss sein kann. Calixt ist, so betrachtet, das erste Glied in der Reihe der Bestrebungen, welche in dem Entwicklungsgange der protestantischen Theologie immer wieder gemacht worden sind, von der Theologie zu der Religion, von dem specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, von dem Positiven der confessionellen Dogmatik zu dem ursprünglichen christ-

lichen Bewusstsein, oder von dem Speciellen, in welchem der christliche Glaube in seine unendlichen Gegensätze sich differenzirt, zu dem Allgemeinen, in welchem Alle sich Eins wissen, zurückzulenken. Hierin besteht die geschichtliche Bedeutung Calixts, sein Synkretismus ist daher auch keineswegs eine so isolirte Erscheinung, wie man ihn wenigstens in dogmatischer Beziehung zu nehmen pflegt, sondern er greift wesentlich in den Zusammenhang der gegenseitig sich bedingenden Momente des Entwicklungsgangs der christlichen Theologie ein, wie sie auf der einen Seite durch das allgemein christlich-religiöse Interesse, auf der andern durch das Specifische des confessionellen Unterschieds bestimmt wird. Calixt fasste zuerst jenes Allgemeine in's Auge, obgleich es ihm zunächst noch eine unbestimmte abstrakte Einheit blieb, aber schon der Pietismus, welcher so aufgefasst auf Einer Linie mit dem Synkretismus steht, gab ihm einen konkreteren Inhalt und eine bestimmtere Beziehung auf das subjektive Interesse, wenn er das Wesen der Religion und des Christenthums, das auch ihm weit mehr galt als das Specifische der confessionellen Dogmen, in das praktisch Erbauliche und die Wärme der subjektiven Empfindung setzte.

3. Wenn man die geschichtliche Bedeutung Calixts nur nach dem unmittelbaren Erfolg beurtheilt, welchen seine Bestrebungen hatten, so kann sie nicht sehr hoch gestellt werden. Auf der andern Seite aber muss man auch fragen, was denn die Gegner mit ihrer Bestreitung gegen ihn ausgerichtet haben? Will man ihnen den Siegespreis zuerkennen, so war es wenigstens ein Sieg, welcher den Siegern selbst verderblich genug geworden. Die Apologeten der orthodoxen Theologie können selbst nicht läugnen, dass das Resultat des Kampfs nicht gerade ein sehr glänzendes war. „Der Sieg in diesem Streit," sagt Schmid a. a. O. S. 419., „war auf Seiten der Wittenberger Orthodoxie geblieben. Aber in der nachfolgenden Periode ist es erst recht an den Tag gekommen, wie unvollständig dieser Sieg war. Die damaligen Repräsentanten der lutherischen Orthodoxie hatten es schlecht verstanden, die Gemeinden für ihre Sache zu gewinnen. So lange der Streit währte, hatte er darum auf die Gemeinde selbst mehr einen aufregenden als heilsamen Einfluss, und es war darum ein Glück, dass die Gemeinden verhältnissmässig wenig an dem Streite Theil nahmen. Als er aber ruhte, machte es auf sie doch den Eindruck,

dass der Synkretismus mehr der Gewalt theologischer Zwingherrschaft unterlegen sei. Indem man selbst den Druck derselben fühlte, hatte sich um desswillen der Synkretismus bei vielen einer geheimen Sympathie zu erfreuen, welche im Stillen der kirchlichen Richtung mannigfachen Abbruch that. So ist denn der Triumph, welchen die Orthodoxie davon getragen hatte, klein genug. Dass die Repräsentanten derselben so wenig Vertrauen zu dem Princip, welches sie vertraten, einzuflössen vermochten, hatte sich in solcher Weise gerächt." Man kann mit Recht sagen, dass diese streitsüchtige Theologie am Synkretismus sich selbst zu Tode gestritten hat. Indem sie in diesem so weit sich erstreckenden, sich immer wieder von Neuem entzündenden und so verschiedene Seiten der Polemik darbietenden Streite in ihrem eigentlichen Elemente sich befand, zeigte sich nur um so klarer, was an ihr war, wie wenig sie in sich hatte, das tiefere christlich religiöse Interesse zu befriedigen, dass ihr ganzes System nur auf überspannten Vorstellungen, künstlichen Distinktionen, einem leeren Formalismus beruhte, welcher nothwendig alsbald in sich zerfallen musste, sobald das polemische Interesse, das ihn zusammenhielt, aufhörte. Hat der Synkretismus kein positives Resultat zurückzulassen vermocht, so hat er seine geschichtliche Bestimmung wenigstens dadurch erfüllt, dass er einen Gegensatz hervorrief, in welchem beide Theile sich an einander zerreiben mussten. Es ist bemerkenswerth, welche Erkältung und Gleichgültigkeit gegen das orthodoxe System mit dem Ende des synkretistischen Streits eintrat, man sieht deutlich, es hat seinen Kredit in der öffentlichen Meinung verloren und das allgemeine Bewusstsein der Zeit ist schon im Begriff sich mehr und mehr von ihm abzulösen, beide Theile, der Synkretismus und seine Gegner, machen einer neuen Form des christlich religiösen Bewusstseins Platz, dem Pietismus, welcher nicht nur mit dem Synkretismus die Antipathie gegen die polemische Dogmatik theilt, sondern auch dieselbe Tendenz hat, die allgemeine Grundlage aller positiven Dogmen und konfessionellen Differenzen sich zum Bewusstsein zu bringen, und durch die Vertiefung des religiösen Bewusstseins in das Allgemeine und Unmittelbare das praktische Interesse der Religion und des Christenthums zu beleben.

Hiemit glaube ich Calixt richtiger und gerechter gewürdigt zu haben, als von den Verfassern der beiden Monographien geschehen

ist, deren allgemeines Urtheil für Calixt gar zu ungünstig lautet. Als Gesichtspunkte zur allgemeinen Beurtheilung des Synkretismus hebt Gass hervor: 1. die Belebung des kritischen und wissenschaftlichen Triebes der Reformation; 2. die Benützung der Traditionsidee; 3. die vom Synkretismus zuerst ausgegangene vergeltende Reaktion wider das ausgeartete Streben nach absoluter Abgeschlossenheit des Dogmatismus; 4. die Anregung des christlich-sittlichen Gemeingeistes und die Ermahnung zur Frömmigkeit, Tugend und Liebe. So treffend grösstentheils die hierüber gemachten Bemerkungen sind, obgleich sie erst auf die Einheit eines allgemeineren Gesichtspunkts zurückgeführt werden müssen, und sosehr in allen diesen Beziehungen das Verdienstliche und Wohlthätige der Wirksamkeit Calixts anerkannt zu sein scheint, so weiss doch selbst Gass auf die Frage, warum die Richtung der Helmstädter nicht grössere Früchte getragen und bleibenden Eingang sich verschafft habe? keine andere Antwort zu geben, als die: weil die Vorschläge Calixts etwas principiell kränkendes enthielten, und weil er mit seiner Ansicht von der Continuität des noch lange nicht vollendeten dogmatischen Processes abliess, welches mächtiger als er und seine Schule war (a. a. O. S. 133 f.). Noch stärker und entschiedener hat Schmid in seiner Schlussbetrachtung (a. a. O. S. 421 f.) denselben Vorwurf einer principiellen Verletzung des lutherischen Lehrbegriffs gegen Calixt erhoben. Er habe, behauptet Schmid, die Grundlagen angetastet, von denen man bisher ausging, und über dem an die Stelle des Alten ein Neues gesetzt, das nach keiner Seite hin Probe halte. Er eröffne die Reihe von Theologen, welche weder nach den Principien, auf welche ihre Kirche gebaut sei, noch nach der historischen Grundlage, auf welcher sie ruhe, fragen, welche Glieder dieser Kirche zu sein meinen, obwohl sie deren Principien nicht zu ihren eigenen gemacht haben, welche vielmehr berufen und berechtigt zu sein glauben, ihre eigenen andern Principien zu Grunde zu legen, und damit der Kirche glauben helfen zu können. Schon auf andern Lebensgebieten verwerfe man es, wenn man mit kecker Hand das Alte umstosse und so gewaltsam zu einem Neubau treibe. Wie viel weniger gehe diess auf dem religiösen Gebiete an! Eben darum weil das Objekt der Theologie der Gemeindeglaube sei, und die Gemeinden durch einen kecken und leichtfertigen Angriff auf das, was in näherer oder fernerer

Beziehung zu ihrem Glauben steht, gefährlichen Irrungen ausgesetzt seien. Schmid sieht daher in Calixt schon ganz einen Repräsentanten der modernen Theologie, deren Charakteristikum es doch wohl sei, dass sie den alten Grundlagen misstraue und nach neuen suche, dass sie alle Schwächen und Uebelstände des Alten sorgfältig aufspüre und allerlei Vorschläge einer Umgestaltung mache, ohne doch etwas Erklekliches zu Tage zu fördern. Wie einseitig alles diess und was sonst in demselben Sinne gesagt wird, ist, bedarf wohl keines weitern Beweises. Was sind denn, wenn wir Calixts Tendenz richtig auffassen, die Grundlagen, welche er umgestossen haben soll? Man kann doch das orthodoxe System nicht geradezu mit den Grundlagen des Protestantismus identificiren, ohne das Secundäre und Abgeleitete mit dem Primären und Principiellen zu verwechseln! Konnte Calixt das orthodoxe System, weil er sich der wesentlichen Mängel desselben bewusst war, nicht für das absolut wahre halten, so hat er nur gethan, was schon die Reformatoren thaten, und was fort und fort geschehen muss, so lange es noch ein lebendiges Princip des Protestantismus gibt, er ist auf das christlich-religiöse Bewusstsein als die ursprüngliche und unmittelbare Quelle zurückgegangen, aus welcher der Inhalt des Glaubens immer wieder in dieser oder jener Form reproducirt werden muss, wenn er nicht zu einem leeren todten Formalismus werden soll. Wie bald müsste es dazu kommen, wenn es nur „ein Charakteristikum der modernen Theologie" wäre, „alle Schwächen und Uebelstände des Alten sorgfältig aufzuspüren"! Um also nur kein Misstrauen gegen die alten Grundlagen, unter welchen man in diesem unbestimmten Sinn sehr Verschiedenartiges verstehen kann, und keinen Gedanken an die Neugestaltung des Alten aufkommen zu lassen, will man lieber das Alte, trotz aller Schwächen und Uebelstände, welche man sich nicht verbergen kann, beibehalten. Wenn diess protestantisch ist, so hat man freilich alles Recht, Calixt einer principiell unprotestantischen Richtung zu beschuldigen. Welcher Widerspruch liegt aber darin, an der Theologie jener Zeit zu tadeln, dass sie den Nachdruck immer nur auf die der lutherischen Kirche eigenthümlichen Wahrheiten gelegt, diese Wahrheiten nicht in ihrer einfachen Gestalt an die Gemeinden gebracht, den Laien die Kenntnissnahme von so subtilen Differenzen, wie die Ubiquitätslehre war, zugemuthet habe u. s. w. (a. a. O. S. 435), den Calixt dagegen

darüber zu loben, dass er solche nicht aus dem Princip der lutherischen Kirche hervorgegangenen Uebelstände und Verwirrungen eingesehen (a. a. O. S. 437), ihm aber den schweren Vorwurf einer Antastung des zum Wesen der lutherischen Kirche Gehörenden aus dem Grunde zu machen, weil er von der recipirten Lehrnorm abgewichen, und die traditionellen Schranken, welche die Confessionen unter sich gezogen, ohne Bedenken übersprungen habe (a. a. O. S. 433. 437). Das ist immer dieselbe Verwechslung des Principiellen und Abgeleiteten, welche sich durch die ganze Schlussbetrachtung Schmid's hindurchzieht. Er kann aus dem Dilemma nicht herauskommen, dass das specifisch Lutherische der Kern und Mittelpunkt aller seligmachenden Wahrheit sei und doch, als nur der lutherischen Kirche eigenthümlich, nicht auf eine für Andere ausschliessende Weise geltend gemacht werden dürfe. Man sage doch nur wie man den konfessionellen Unterschied mit aller Schärfe festhalten kann, ohne seine Spitze gegen Andere herauszukehren, oder wie die ganze Reformation auf der Voraussetzung ruhen kann, dass die Wahrheiten, welche eine Confession im Unterschied von der andern festhält, von der erheblichsten Art sind, wenn man doch nur der einen oder der andern Confession angehören kann, und der Unterschied so wichtig ist, dass man nie aufhören darf, auf die Wahrheiten, die sie trennen, den grössten Werth zu legen (a. a. O. S. 427). Sind die Confessionen von ihren Principien aus zu einer solchen Stellung zu einander gekommen, so sind eben schon diese Principien selbst eine falsche Consequenz aus dem Einen Princip des Protestantismus, das nicht von Anfang an einen solchen Widerspruch in sich schliessen kann. Was soll es endlich heissen, wenn der Glaube der Gemeinde, der Glaube in diesem unbestimmten Sinne, bei welchem man vor allem fragen muss, was man zu glauben hat, auf welchem Grunde der Glaube beruht, und was an ihm wesentlich oder unwesentlich ist, zur höchsten und letzten Instanz für die Wissenschaft gemacht wird? Zur Geringschätzung der Wissenschaft soll diess freilich nicht gesagt sein (so unwissenschaftlich will bei allem Dringen auf den Glauben doch niemand sein!); was ist es aber der Sache nach anders, wenn der Glaube, der Glaube als eine so unbestimmte Auktorität, dass man aus ihr machen kann, was man will, die Wissenschaft erst aus sich ergänzen soll, und die Wissenschaft somit auch nichts anders sein darf, als der Glaube aus

ihr machen will (a. a. O. S. 448)? Eine solche Lösung der alten Frage über das Verhältniss des Glaubens und Wissens ist doch eine gar zu starke Verläugnung des wissenschaftlichen Bewusstseins unserer Zeit!

II.

Ueber den Begriff der christlichen Philosophie.

Von

Prof. Reiff.

Christenthum und Philosophie sind von jeher in einem nähern Verhältniss zu einander gestanden; fast gleichmässig haben beide einander immer ebensosehr angezogen wie abgestossen, und scheint auch im Ganzen genommen ein feindliches Verhältniss das vorherrschende zu sein, immer wurde dieses Verhältniss durch ein Verhältniss der Anziehung wieder kompensirt, welches freilich wieder nur dazu zu dienen schien, dem abstossenden Verhältniss zwischen beiden neuen Reiz und neue Kraft zu geben. Eine höhere Betrachtung wird aber gerade in diesem anscheinenden Widerspruch einer gegenseitigen Anziehung und Abstossung zwischen Philosophie und Christenthum nur den Ausdruck eines innigen Verwandtschaftverhältnisses zwischen beiden erkennen, sie wird darin die Form erkennen, in welcher die lebendige organische Identität zwischen beiden sich darstellt. — So sehr man das Christenthum beschuldigt hat, dass es dem Interesse der Religion alles einseitig unterordne, und indem es den Geist, so zu sagen, ganz in die Religion einschliesse, seine weitere freie Entwicklung hemme, und so sehr viele Erscheinungen in der Geschichte des Christenthums zu dieser Beschuldigung Recht geben, so sehen wir doch bei den christlichen Völkern eine so reiche Entwicklung in Staat, Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, wir sehen diese Gestalten des Geistes gerade innerhalb des Christenthums zu einer so vollen, selbstbewussten Selbstständigkeit heranwachsen, dass nur eine beschränkte, das einzelne nicht im Zusammen-

hang mit dem Ganzen auffassende Anschauungsweise gerade darin die zeugende Kraft des Christenthums nicht zu erkennen vermöchte. Diese Entwicklungen sind nicht unabhängig vom Christenthum vor sich gegangen, noch auch blos durch seinen Einfluss von aussen her geleitet und bestimmt worden, sondern sie sind aus dem innersten Geist des Christenthums selbst, der auf die freie, selbstständige Entwicklung des Menschlichen in allen Formen geht, dabei aber freilich auch Verirrungen einzelner in die Extreme, die bei der Energie solcher Entwicklungen immer hervortreten, der organischen Einheit der menschlichen Gemeinschaft zu unterwerfen weiss, lebendig hervorgewachsen. Es ist eine durchaus falsche ungeschichtliche Ansicht, welche durch das Christenthum dem Menschen eine blos auf das Jenseits gehende Richtung gegeben werden lässt. Allerdings trat diese Richtung in ihm mit einer grossen Kraft hervor, und es liegt darin der Grund so mancher abnormer Erscheinungen; mit dieser Richtung verband sich aber immer innerhalb der christlichen Gemeinschaft und zwar, als das Wesen des christlichen Geistes selbst positiv integrirend, die Richtung auf das Diesseits, der lebendige Trieb der Bildung und Gestaltung der menschlichen Gesellschaft, der Unterwerfung der Natur unter die menschliche Zwecke, und zwar so, dass jene Richtung auf's Jenseits nichts anders war, als das Bewusstsein geistiger Freiheit, welche in der derselben entgegengetzten Richtung in die wirkliche Welt des Menschen als ihre innere Seele hineingebildet werden sollte. Eben die Kraft, in welcher der menschliche Geist im Christenthum den hohen Schwung nahm über die Welt hinaus, in welcher ihm seine Freiheit von der Welt zum Bewusstsein kam, sie sollte dem Menschen seine freie, selbstständige, sittlich-geistliche Stellung in der Welt, in der menschlichen Gesellschaft sichern; diess war die ganze und vollständige Tendenz des Christenthums und ist es noch. Was anders gibt der sogenannten mittelalterlichen Zeit den hohen Reiz, als diese schöne, harmonische Verbindung der innigsten Sehnsucht des religiösen Gemüths mit der frischen Unbefangenheit einer in sich ungebrochenen Willenskraft, welche, sosehr sie oft das Aeussere einer rohen Naturkraft zu erkennen gibt, doch im Innern von höhern geistigen Ideen getragen ist, und sich berufen weiss, die Welt dem Geiste dienstbar zu machen. Die neuere Zeit, die Zeit der Reformation hat diese schöne

Verbindung zerstört; jene beiden Elemente vertragen sich nicht mehr unbefangen mit einander. Die Richtung auf das Diesseits hat sich entzweit mit der entgegengesetzten, und diese mit jener, aber offenbar nur, damit diese beiden Kräfte des Christenthums, die sich nie von einander trennen lassen, eine neue höhere vollendete Synthese eingehen. Der menschliche Geist soll — darum hat er sich in der Richtung auf das Diesseits für sich erfasst — seine Freiheit, in der er sich über alle Welt erhebt, als sein Wesen wissen, und dieses sein Wesen, seine Freiheit in seiner Welt wirklich haben. — Aber auch in dieser modernen Entzweiung haben wir nicht auf der einen Seite, auf der einseitig religiösen, in welcher der Mensch aus seiner Welt in die Innerlichkeit seines Gemüths und in das innerlichste Verhältniss seiner selbst zu Gott zurückgeht, das ganze Christenthum, dagegen auf der andern, in welcher der Geist sich ganz dem Diesseits hingibt, nur Widerchristliches; sondern in beiden zusammen erst haben wir das ganze Wesen des Christenthums. Das Christenthum ist kein todtes Register von Dogmen, sondern es ist etwas lebendiges; es ist lebendig als sich entwickelnd in der Geschichte der Gattung; es ist das höhere Selbstbewusstsein, zu dem die Menschheit sich erhoben, der Geist der Freiheit, der in entgegengesetzten Richtungen sich bewegt, der, wie er hinausstrebt über die Welt, (damit der Geist sich frei wisse von der Welt), mit eben der Kraft, die er in diesem Hinausstreben gewinnt, sich hinein bildet in die Welt, um diese immermehr zu einem Reiche der Freiheit, der sittlichen Freiheit, zu einem Reiche Gottes umzubilden.

Ohne Zweifel gehört die Wissenschaft zu der auf das Diesseits gehenden Richtung des Geistes. Um das Wirkliche ist es ihr zu thun; und in der Erfahrung wird uns das, was wirklich ist, zunächst geboten; wir erfinden es nicht in unserem Denken, sondern es ist uns unabhängig von unserm Denken gegeben, und das nennen wir Erfahrung. Der ernste Sinn, der die Wissenschaft an das Wirkliche fesselt, hat sie — man kann gewissermassen sagen, es sei diess ihre Entwicklung — immer mehr zur treuen Auffassung des Gegebenen, zu jener streng-kritischen Sonderung des wirklich Gegebenen vom Nichtgegebenen zurückgeführt. Aber Wissenschaft ist nicht geradezu mit Philosophie identisch, noch umgekehrt Philosophie mit Wissenschaft.— Philosophie ist — das ist ihr eigenthümliches Wesen — apriorisches,

von der Erfahrung unabhängiges Wissen; Wissenschaft im weiteren Sinne des Worts entsteht erst durch die Bestimmung des in der Erfahrung gegebenen durch dieses apriorische Wissen, und Bewährung des letzteren an der Erfahrung. — Die Philosophie als solche geht über die Erfahrung aus, sie führt den Menschen in jene Innerlichkeit des Geistes zurück, worin er unabhängig von dem durch die Sinne Gegebenen in sich selbst, in dem Akte, in welchem er sich selbst denkt, ebensosehr den nothwendigen Begriff seines Wesens (als Gesetzes seiner Freiheit), als des Wirklichen überhaupt findet. Die Philosophie ist eben der Akt des Geistes, sich selbst zu denken. Sie ist darum keineswegs nothwendig subjektiver Idealismus, aber sie ist nothwendig Idealismus, sofern dieser darin besteht, dass das Bewusstsein sich nicht unmittelbar zu den Dingen, sondern schlechthin nur zu sich selbst verhält, und nur im Wissen seiner selbst das Reale als die Voraussetzung seiner selbst denkt. — Schon diese Eigenthümlichkeit der Philosophie enthält ihre innere Verwandtschaft mit einer Religion, welche den Menschen auf die gleiche Weise in das Bewusstsein der innern in sich erfüllten Freiheit zurückführt. Wir haben schon hiemit die innere Verwandtschaft der Philosophie und des Christenthums ausgesprochen. — Und gerade so, wie im Christenthum, wie wir vorhin gesehen, der Geist in der Kraft seiner innern, über die Welt hinausgehenden Freiheit in die Welt eintritt, um seine Wirklichkeit in der Welt durch den Begriff seiner Freiheit zu bestimmen, auf dieselbe Weise geht die Philosophie, indem sie in ihrem ganzen Umfang als System des apriorischen Wissens sich über die Erfahrung erhebt, in diesem selbst zur Erfahrung zurück, um das in der Erfahrung gegebene, das als solches zunächst durch ein formelles Denken (das seinen Inhalt blos in der Erfahrung, nicht in sich selbst hat) verarbeitet wird, durch dieses apriorische Wissen als nothwendiges Gesetz des wissenschaftlichen Denkens zu bestimmen, und jenes damit zugleich an der Erfahrung zu bewähren. — Diese innere Identität der Philosophie und des Christenthums tritt noch bestimmter hervor, wenn wir auf den innern Zusammenhang des apriorischen Wissens, welches die Philosophie ist, mit der sittlichen Natur des Menschen reflektiren. Denn ohne Zweifel ist es die sittliche Natur des Menschen, welche ihn auf Ideen hinweist, die sich ihm in seinem Innern, im Akte, sich selbst zu denken, unab-

hängig von allem ihm von aussen gegebenen aufdringen, und gerade als solche auf unbedingte Geltung Anspruch machen. Sollten diese Ideen blosse Gesetze des Willens sein? sollten sie nicht Gesetze einer allgemeinen Weltordnung sein, und damit die Grundlage des apriorischen Wissens bilden? — Es ist nun aber die Idee der Sittlichkeit zuerst im Christenthum in ihrer vollen Wahrheit hervorgetreten. Die innere Einigung der Freiheit, welche frei ist von der Welt und der allgemeinen Nothwendigkeit, in sich selbst mit dem göttlichen Gesetz, sie ist im Christenthum vollzogen worden, sie bildet seinen eigentlichen Grundgedanken. Mit dieser Bestimmung wird das Christenthum keineswegs zu dem gemacht, was man moralische Religion nennt; das Christenthum ist keine blosse Moral, in dem schlechten Sinne, dass Moral die blosse Darstellung des objektiven Gesetzes des Willens wäre; die Moral ist das System der Energieen der innern Freiheit, sich selbst durch das Gesetz zu bestimmen. Die Moral beruht auf der Einigung der Freiheit mit dem Gesetz; sie beruht daher auf Religion, auf der religiösen Idee der Versöhnung. Und diese Religion, welche die That der Einigung der Freiheit als solche mit dem Gesetz des Willens (als einem in Gott gegründeten) ist, ist das Christenthum. Das Christenthum ist daher diejenige Religion welche die Sittlichkeit in ihrem wahren Sinne aus sich erzeugt; es ist in diesem Sinne die wahrhaft moralische Religion. Was man Erlösung, Versöhnung u. s. f. nennt, das ist doch seinem eigentlichen Wesen nach die Einigung der innern Freiheit mit dem Gesetze; der Process dieser Einigung ist im Sinne des Christenthums der eigentlich religiöse Process, und man würde die Bedeutung dieses Processes, so wie die geschichtliche Eigenthümlichkeit des Christenthums sehr verkennen, wenn man, in einer Spekulation befangen, welche mehr vom Process der Selbstentwicklung Gottes als von der religiös-sittlichen Geschichte des menschlichen Geistes weiss, diesen Begriff als eine dürftige Bestimmung des Wesens des Christenthums bezeichnen wollte. Dabei ist denn allerdings noch diess zu bemerken, dass nach christlicher, vollkommen richtiger Anschauung keiner von sich aus diesen religiös-sittlichen Process anfangen und vollziehen kann, sondern dass jeder denselben nur vollziehen kann als Glied der Gemeinde, welche als solche geschichtlich geworden, jene Einigung der Freiheit mit dem in Gott gegründeten Gesetze als etwas unabhängig von

ihr von Christus vollzogenes anerkennt, und dieselbe so als ihr vorausgesetzt im Glauben in sich aufnimmt und aneignet, um dieselbe sofort zu ihrer That als Gesammtthat Aller zu erheben. Der Glaube in diesem Sinne macht das eigentlich Religiöse in seinem Unterschiede vom Sittlichen aus. — In diesem Sinne können wir nicht von einer blos moralischen Religion reden, sofern die sittliche That nicht schlechthin von sich aus anfängt, sondern dieselbe die Versöhnung des Menschen mit sich selbst irgendwie zu ihrer von ihr unabhängigen Voraussetzung hat, so dass die sittliche That in nichts anderem besteht, als diese an und für sich vollzogene Versöhnung des Menschen mit sich, deren der religiöse Glaube als solcher gewiss ist, zur freien That zu erheben.

Eine Religion nun, welche auf diese Weise durchaus darin besteht, den Menschen zur geistigen, sittlichen Freiheit zu erheben, und ihm das Bewusstsein seiner innern Unabhängigkeit von allem ihm von aussen gegebenen zu verschaffen, muss als solche nothwendig auch in ein inneres Verhältniss zur Philosophie treten, welche ihrem Wesen nach von vornherein auf derselben Grundlage beruht. — Aber nicht blos in ein Verhältniss zur Philosophie wird sie treten, so als ob diese unabhängig von der Religon vorhanden wäre; sondern sie wird die philosophirende Thätigkeit aus sich selbst erzeugen. Und man wird leicht zugeben, dass, wenn von einer christlichen Philosophie die Rede sein soll, allein in diesem Sinne von einer solchen die Rede sein kann.

Es findet nun zwar nicht blos innerhalb des Christenthums ein solches Verhältniss von Religion und Philosophie statt, sondern jede Religion, welche im Menschen das Bewusstsein seiner inneren Freiheit hervorruft, in welcher das Bewusstsein dieser innern Freiheit in Kampf tritt mit dem Bewusstsein der Abhängigkeit von der allgemeineren Naturmacht, wie diess schon in der indischen Religion und noch mehr in der griechischen der Fall ist, wird die philosophirende Thätigkeit aus sich zu erzeugen im Stande sein. So ist in der griechischen Religion der freie Geist allerdings zunächst unter die unaufhebbare, schlechthin vorausgesetzte allgemeine Nothwendigkeit gebunden, und es ist das dunkle Naturgesetz, dem er unwillkürlich verpflichtet ist. Aber er tritt doch auch als wirklich freier Geist aus diesem Beschlossensein unter das dunkle Naturgesetz heraus um das-

selbe zu einem Gesetze des Geistes, zum Sittengesetze zu erheben, und selbst sittlicher Geist zu werden. Dieser Process wird nun allerdings in der griechischen Religion als eine Geschichte des Gottes angeschaut; der Mensch weiss darin noch nicht sich selbst, den Process seines geistigen, sittlichen Wesens; noch unmittelbar unter die allgemeine Nothwendigkeit gebunden, worin er noch nicht sich als frei von ihr und über sie gestellt weiss, erscheint ihm diese als das Göttliche, und seine Erhebung aus ihr weiss er eben darum auch noch nicht als seine That, sondern sie erscheint ihm noch als ein Process innerhalb der Naturmacht selbst, unter die er gebunden ist; sie erscheint ihm als die Geschichte des Gottes, der indem er sich zu einem freien geistigen Wesen erhebt, doch immerhin Naturmacht bleibt und im innersten Wesen selbst das dunkle Naturgesetz als die unaufhebbare Voraussetzung seiner selbst hat. Aber eben, so zu sagen, auf der Spitze dieses Processes erhebt sich der Mensch als der freie Geist, der sich als solcher bei aller seiner Einheit mit der Natur doch die Natur als solche sich gegenüberstellt; sie als solche, in ihrem Unterschiede vom Geist, als entgeistete, entgötterte Natur zum Objekte des Denkens hat. Diese Stellung des Geistes zur Natur setzt durchaus die innere Freiheit desselben von ihr, den Akt der Unterscheidung des Geistes vor ihr, voraus, wobei sehr wohl denkbar ist, dass diese Freiheit vorerst nur die innere bewusstlose Grundlage dieser seiner Stellung zur Natur bildet, und eben nur die Natur als solche, nicht er selbst als freier den Inhalt seines Bewusstseins bildet; denn sie, die Natur als solche, wird damit gerade Objekt, d. i. Inhalt seines Bewusstseins. Der Standpunkt der griechischen Philosophie, und zwar so, wie sie zunächst auftritt, als Naturphilosophie ist keineswegs die der unbefangenen Einheit des Geistes mit der Natur, sondern sie beruht auf einem Akte der Selbstunterscheidung des Geistes von der Natur, weil diese damit allein Objekt des Denkens werden kann, welches bei jener unbefangenen Einheit des Geistes mit der Natur offenbar unmöglich ist. Da diess der Standpunkt der griechischen Philosophie im Allgemeinen ist, so ergibt sich daraus von selbst, dass in derselben allmählig auch das Bewusstsein des Geistes von seiner Freiheit und innern Unabhängigkeit von allem Objektiven, von aller Natur, eben der Akt des Geistes sich selbst zu denken, hervortritt. Aber die griechische Philosophie wird auch

damit die Quelle, aus der sie hervorgegangen, nicht verläugnen können, dass sie nie den Geist selbst zum absoluten Princip der Natur, und der Materie erhebt, sondern diese immer die an sich seiende Voraussetzung des Geistes sein lässt, wenn gleich das Bestreben hervortritt, diese Voraussetzung als solche aufzuheben, und zu einem Negativen herabzusetzen. — Auch die griechische Philosophie also hat ihre eigentliche Wurzel in der griechischen Form der Religion. Keineswegs steht dieselbe blos in einem polemischen, verneinenden Verhältniss zur letzteren, sondern in einem Verhältniss der Identität. Dabei aber nimmt die griechische Form der Religion allerdings nicht die hohe geistige Stellung an, auf welcher sie von vorneherein schon den Reiz zur philosophirenden Thätigkeit in sich enthält, und sich selbst in der aus ihr erzeugten Philosophie zu bejahen und zu erhalten fähig ist, wie diess beim Christenthume der Fall ist. Das Beschlossensein des Geistes unter ein dunkles ihn unwillkürlich beherrschendes Naturgesetz, sein Gebundensein unter die allgemeine Macht der Natur, in welchem er bei aller Erhebung zur freien Geistigkeit gefangen blieb, musste erst, so zu sagen, an der Spitze dieser Erhebung gelöst werden, damit der Geist als freier sich der Natur gegenüberstellen und sie zum Objekt seines Denkens machen könne; die Philosophie entstand erst, als die Frucht der griechischen Religion, aus dem dunkeln, nächtigen Schoos der Erde hervorgewachsen, die Freiheit des Geistes, sich entfaltet hatte. So ist zwar die griechische Philosophie hervorgewachsen aus der griechischen Religion, und dieses Verhältniss ist in einer ächt geschichtlichen Betrachtung immer festzuhalten, aber ihre Existenz ist doch schon der Untergang der griechischen Religion, und fällt mit diesem zusammen.

In einem ganz andern Sinne haben wir von einer christlichen Philosophie zu sprechen; in dem schon vorhin angedeuteten Sinne nämlich, das die christliche Religion von vorneherein den Reiz zur philosophirenden Thätigkeit enthält und sich selbst in dieser zu bejahen und zu erhalten fähig ist. Es sind also zwei Merkmale, die wir im Begriff einer christlichen Philosophie festzuhalten haben, 1) dass die christliche Religion vermöge ihres eigenthümlichen Charakters unmittelbar auch eine eigenthümliche Philosophie aus sich zu erzeugen fähig ist, somit im Verhältniss zur griechischen Philosophie

ein wahres Motiv des Fortschritts der Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung enthält; 2) dass die christliche Religion an sich selbst schon eine so hohe geistige Stellung einnimmt, dass sie, indem sie unmittelbar durch sich selbst die philosophirende Thätigkeit hervorruft, sich selbst in der aus ihr erzeugten Philosophie — nicht zerstört, sondern erhält und bejaht. Es ist klar, dass das letztere Merkmal für den Begriff einer christlichen Philosophie unumgänglich nothwendig ist. Denn eine Philosophie, welche zwar aus dem Christenthume hervorwachsen würde, aber nur um es zu zerstören, könnte man doch nur sehr uneigentlich eine christliche Philosophie nennen; die Synthese des christlichen und des philosophischen, welche in diesem Begriffe ausgedrückt ist, setzt eine innere positive Identität beider voraus, worin das Christliche sich selbst im Philosophischen bejaht.

Die griechische Ethik hat den Begriff der Freiheit als der innern Unabhängigkeit von den sinnlichen Motiven des Angenehmen; dieser Begriff tritt, wie bekannt, selbst in den eudämonistischen Schulen hervor, in welchen doch nicht die unmittelbare Lust als solche, sondern die frei gewollte Lust das Sittliche ist, was immer voraussetzt, dass das Wollen, indem es die Lust zu seinem Inhalte hat, eben auch frei von ihr ist; und die innere Freiheit ist so doch das letzte Wort auch dieser Ethik. Freilich ganz bestimmt und für sich genommen tritt die innere Freiheit, das absolute Sichaussichselbstbestimmen des Geistes als das eigentlich Sittliche bei den Stoikern hervor. Aber was hat diese innere Freiheit, dieses lautere, freie Wollen selbst für einen Inhalt? es hat in sich keinen, sondern der eigentliche Inhalt dieses Wollens liegt ausser ihm, es ist die Lust, denn die Gegenstände des Wollens, die unabhängig von ihm sind, die relativen Güter sind von der reinen Selbstthätigkeit — der Tugend, dem eigentlichen einzigen Gute — aus angesehen werthlos; sie können also nur Güter sein, weil sie Gegenstände der Lust sind. Diese Freiheit hat also nicht in sich selbst, in ihrer Unabhängigkeit von der Lust, einen Inhalt an einem Gesetze, durch welches sie sich selbst zum Wollen bestimmt. Der Begriff eines Gesetzes der Freiheit fehlt der griechischen Ethik durchgängig. Dieser Charakter der griechischen Ethik zeigt sich schon bei Sokrates. Die Idee der innern Freiheit, als der Unabhängigkeit von sinnlichen Motiven, durch welche wir al-

lererst fähig werden, in allem durch den Begriff dessen, was wir thun, uns zu bestimmen, — diese erste Bedingung alles sittlichen Wollens — tritt allerdings bei ihm in ihrer ersten, frischen Kraft hervor; aber es ist bekannt genug, dass, wenn Sokrates von dieser Form des Wollens übergeht, zum Was des Wollens, das Angenehme, das Nützliche bei ihm Bestimmungsgrund des Wollens wird; zum Beweis, wie wenig hier eine Ahnung sich zeigt von der Idee eines Gesetzes der Freiheit, so nahe diese Idee auch liegen zu müssen scheint, so bald einmal der Begriff der innern Freiheit da ist. Dieser Charakter der griechischen Ethik stimmt vollkommen mit dem allgemeinen Wesen der griechischen Philosophie, wie wir es vorhin kennen gelernt haben, überein; denn so sehr in der griechischen Philosophie der Geist sich zur Absolutheit zu erheben strebt, so sehr in ihr die freie auf sich beruhende Aktivität im Geiste hervortritt, so bleibt doch immer unabhängig von demselben die Materie zurück, wenn gleich als das an und für sich wesenlose, passive, schlechthin bestimmbare; und gerade im Neuplatonismus, in welchem die griechische Philosophie über sich selbst hinauszugehen strebt, und der Geist sich selbst als das schlechthin freie Princip aller Realität zu behaupten sucht, bleibt dieselbe doch in ihre eigenthümlichen Schranken gebannt, indem der Geist, statt wirklich Princip der Materie zu sein, vielmehr sich gegen dieselbe nur in seine abstrakte Innerlichkeit zurückzieht, in welcher er fortwährend mit dem unüberwundenen Gegensatz gegen die Materie zu kämpfen hat. Die innere Leerheit dieser Freiheit des Geistes tritt denn als solche im griechischen Skepticismus hervor, als die innere Unabhängigkeit von allem Zwang der Anerkennung eines Objektiven, welche doch als solche nicht in sich selbst, sondern nur ausser ihr in dem sinnlich gegebenen ihren Inhalt hat, aus welchem sie aber immer wieder heraus ist. Bei den Stoikern allerdings scheint die geistige Freiheit am wenigsten dieser leeren Abstraktion verfallen zu sein; die Einheit der sich aus sich selbst bestimmenden Freiheit mit der allgemeinen Weltordnung scheint von selbst den Begriff eines eigentlichen Gesetzes der Freiheit zu enthalten, aber dennoch ist ja bei ihnen gerade wieder nur die reine Selbstthätigkeit als solche das Sittliche, und es ist bekannt, wie der Weise in der lauteren Energie seiner Selbstthätigkeit sich von allem eigentlichen Gesetze emancipirt wusste. Die griechische Sittenlehre, kann man sagen, weiss eben

nur von Tugenden und Gütern, aber nicht von Pflichten, — von Tugenden, als Formen der Energie der innern Freiheit, von Gütern, als Gegenständen des Wollens, aber nicht von Pflichten, d. h. nicht von Gesetzen, durch deren Begriff die innere Freiheit sich zum Wollen und Handeln bestimmt.

Man sieht leicht, dass eine solche Philosophie zwar den Boden für das Christenthum, — das Gebiet der innern geistigen Freiheit — bereitete, dass aber die Befruchtung dieses Bodens — wir sagen nicht, wie man etwa erwarten könnte, von einer übernatürlichen göttlichen That, sondern — von einer That des menschlichen Geistes abhing, welche über den Kreis dieser Philosophie hinausging, und in einer tieferen Erfassung seiner selbst sich vollzog. Man kann sagen, die griechische Philosophie hat den Begriff des Menschen von sich selbst als freien zum Resultat; aber diese Freiheit hatte sich damit nur abgelöst von ihrem ewigen Grunde in Gott, und dieser blieb damit als eine dunkle, unergriffene, negative Macht über sie zurück, welche gerade zu der Zeit, wo die selbstbewusste Freiheit des Geistes zu ihrer ganzen Grösse sich erhoben hatte, die Quelle der abnormsten superstitiösen Erscheinungen war. Im Christenthume dagegen geht diese so ihrer selbst bewusst gewordene Freiheit an ihr selbst in ihren Grund zurück, sich selbst in ihm erfassend und bejahend; an die Stelle des negativen Verhältnisses der Freiheit zu ihrem Grunde tritt ein positives, an die Stelle der Entzweiung die Versöhnung. Die Freiheit, welche als solche in ihren Grund — in das ewige Sein des Menschen in Gott — zurückgeht, und darin sich selbst bejaht, hat darin in sich selbst ihr Gesetz; der innere Zwiespalt des Willens mit dem Gesetz, als einem dunkeln Naturgesetz oder als einem an und für sich fremden göttlichen Willen, der an und für sich nur eine negative Macht gegen den menschlichen Willen ist, ist aufgehoben in der innern positiven Einigung der Freiheit mit ihrem Grunde als ihrem Gesetze. Diess ist das allgemeine, wahre Wesen des Christenthums, die That des menschlichen Geistes, deren Existenz das Christenthum ist.

Man wird im allgemeinen gegen diese Auffassung des Wesens des Christenthums nichts einzuwenden haben, und namentlich, hoffe ich, wird man nicht verkennen, dass es richtiger ist, das Wesen des Christenthums in diese ethische That zu setzen, als in den spekulati-

ven Begriff der Natur Gottes, in die spekulative Erkenntniss der Vermittlung Gottes mit sich selbst im menschlichen Bewusstsein. Denn eine Geschichte Gottes will das Christenthum am allerwenigsten aufstellen, sondern es will nur die Geschichte des Menschen sein, die That der sittlichen Vollendung des Menschen; dass diese nach christlicher Anschauung ursprünglich nicht die eigene That des Menschen, sondern die — aber, was wohl zu bemerken, in Christus vollzogene — That Gottes auf den Menschen sein soll, das ist denn doch noch etwas ganz anders, als jene Mythologie einer Geschichte Gottes, in welcher, namentlich sofern Gott selbst von einem dunkeln Grunde aus zur Persönlichkeit sich entwickeln soll, der Standpunkt des Christenthums doch ganz auf den Standpunkt der griechischen Religion zurückgeschraubt wird. — Gott ist nach christlicher Anschauung das ewig freie und in sich schlechthin vollendete Wesen, in welchem als solchem die Welt und das menschliche Wesen gegründet ist; und die Spekulationen über Gott, über Gottes Selbstverwirklichung, Selbstvermittlung, oder wie man das immer nennen möge, haben nicht im geringsten an der christlichen Lehre von der Dreieinigkeit einen Stützpunkt; denn Gott der Vater verwirklicht sich keineswegs im Sohne, sondern als in sich vollendet zeugt er ewig den Sohn, d. h. der Sohn, — und der Sohn ist doch, wovon nachher, in letzter Beziehung eben der Mensch, — der Mensch ist als solcher als selbständiges Wesen ewig durch Gott, als in sich selbst vollendetem Sein. Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit ist der pantheistischen Lehre einer Selbstverwirklichung Gottes im Endlichen schnurstraks entgegengesetzt; denn richtig verstanden enthält sie den Begriff des ewigen selbständigen Seins des menschlichen Wesens in Gott und durch Gott als an und für sich in sich selbst vollendetem Sein. — Die Geschichte, welche den wesentlichen Inhalt des Christenthums bildet, ist nicht die Geschichte Gottes, sondern des Sohnes Gottes, d. h. des Menschen, der sein ewiges ursprüngliches Sein in Gott zur selbstbewussten geistigen That der Freiheit erhebt, und in dieser Freiheit positiv Eins mit jenem, ihrem Grunde wird. — Ich verberge mir hiebei keineswegs, dass dieser Auffassung von verschiedenen Seiten her entgegengehalten werden wird, das sei eben auch nur eine philosophische Deutung der christlichen Lehre, welche sich wohl noch weiter von ihrem wahren Gehalt entferne, als die der absoluten Philosophie,

welche das Christenthum in eine Geschichte Gottes auflöse; denn durch unsere Deutung werde eben das Christenthum zu einer blossen Geschichte des Menschen, und zwar in der Art, dass der Mensch eben darin sich ganz aus sich selbst, eben aus seinem ursprünglichen Sein in Gott entwickle, und somit eine Selbständigkeit des Menschen gelehrt werde, welche alle göttlichen Einwirkungen auf ihn aufhebe, von denen eben das Christenthum die sittliche Selbstvollendung des Menschen ableite. Ich glaube jedoch bei einiger Unbefangenheit der Erwägung wird man so billig sein, zuzugeben, dass unsere Auffassung die christliche Lehre nicht in eine ihr völlig fremde Philosophie umdeutet, sondern ihr Wesen erkennt. Der Sohn Gottes, der ewig in Gott ist, ist ja doch Mensch, er wird Mensch, er wird als Mensch geboren; soll dadurch nicht schon, wenn wir so sagen dürfen, der Begriff desselben von seiner Menschwerdung bestimmt werden? Wäre er (in der christlichen Lehre) blos Gott von Gott gezeugt, so hätte an und für sich diese Tautologie (Gott aus Gott) keinen Sinn, sie wäre völlig bedeutungslos, und dann liesse sich, wie ja diese Frage schon oft aufgeworfen worden, gar nicht einsehen, warum denn gerade der Sohn Gottes, der ja eben schlechthin Gott ist, wie der Vater und der Geist, Mensch werden sollte. Es ist klar, dass hier die christliche Lehre selbst darauf hinweist, dass der Sohn Gottes ein von Gott als solchem verschiedenes Wesen, das menschliche Wesen (in seinem ewigen, mit sich einigen Sein in Gott) ist, dass folglich die sogenannte Menschwerdung des Sohnes Gottes als die Erhebung des ursprünglichen Seins des Menschen in Gott zur freien selbstbewussten Geistigkeit gedacht werden muss; denn man bedenke hiebei nur diess, dass er ja nicht überhaupt Mensch geworden ist, sondern der Mensch, der den Begriff seiner selbst als Menschen, als freien geistigen Wesens hat, das als solches sich Eins weiss mit seinem Grunde, mit seinem ewigen Sein in Gott. — Diese Menschwerdung ist daher etwas in der Geschichte der menschlichen Gattung selbst als deren eigene That sich vollziehendes, und (wobei wir jedoch immer das Judenthum als die nächste Wurzel des Christenthums betrachtet wissen wollen, worüber uns hier auszusprechen jedoch nicht der Ort ist) der höchste Punkt dieser Entwicklung, aus welchem die Menschwerdung des Sohnes in diesem Sinne entspringt, ist, wie gezeigt, das Resultat der Entwick-

lung der griechischen Philosophie, in welchem der Mensch zum Begriff seiner selbst als Menschen, als freien geistigen Wesens kommt. Es ist daher, da es sich im Christenthum um die Geschichte des Sohnes Gottes, d. h. des Menschen handelt, der anthropologische Standpunkt eben der Standpunkt des Christenthums, — der anthropologische Standpunkt, auf welchem das menschliche Wesen, von seinem ursprünglichen Sein in Gott ausgehend, sich aus sich selbst entwickelt und in sich selbst vollendet. So ist unsere Auffassung des Christenthums keineswegs dem eigentlichen Wesen desselben entgegengesetzt, vielmehr glauben wir der Erkenntniss desselben um vieles näher getreten zu sein, als die absolute Philosophie, weil das Christenthum eben nicht in der Art der griechischen Mythologie eine Geschichte Gottes, sondern eine Geschichte des Menschen, die Geschichte der geistigen Vollendung des Menschen sein will, und weil, was eben hiemit zusammenhängt, das Christenthum kein Erkennen (kein Erkennen Gottes in seiner Selbstentwicklung), sondern ein Wollen ist, und die innere Vollendung des menschlichen Wollens zu seinem Zwecke hat; welches in letzter Beziehung nichts anders besagen will, als dass im Christenthum der Mensch nicht Gott zu seinem unmittelbaren Objekte hat, sondern dass er in ihm sich auf sich selbst richtet, auf sein Sein in Gott, welches als sein Wesen ausmachend zum gewussten und frei gewollten erhoben werden soll.

Es ist unmöglich, dass die Philosophie in Konflikt komme mit dem Christenthum, wenn dasselbe in seinem wesentlich ethischen Gehalt festgehalten wird; denn dann müsste die Philosophie ihre eigene Wurzel, das ethische Wesen des Menschen, d. h. sich selbst aufheben. Nur dann müsste die Philosophie in Konflikt kommen mit dem Christenthum, wenn dieses seinem Wesen nach eine Form der Vorstellung des Absoluten und damit eine untergeordnete Erkenntnissform wäre, welche in der des philosophischen Denkens als der höheren Form sich aufheben müsste. Allein die Religion überhaupt, und so insbesondere das Christenthum, ist keine Form der Vorstellung, sondern eine Form des Wollens, und Vorstellungen, Begriffe sind in der Religion durchaus etwas sekundäres, im Wollen getragenes und erst mit ihm gegebenes, und haben nur insofern religiösen Werth und Bedeutung; d. h. die Religion ist kein Verhältniss des Bewusstsein zu Gott als seinem unmittelbaren Objekte, — denn diess

ist das theoretische Verhältniss, das Verhältniss der Vorstellung —; sondern sie ist ein Verhältniss des Menschen unmittelbar zu sich selbst, zu seinem Wesen, seinem Sein in Gott, welches als an und für sich von seinem Wissen und Wollen unabhängige Voraussetzung des Bewusstseins und Wollens selbst, als ein wahrhaft reales Leben in Gott, im religiös-sittlichen Leben zum freien Wissen und Wollen erhoben wird. Diess nun tritt namentlich im Christenthume hervor, als der vollendeten Religion; denn das Wesen des Christenthums besteht darin, dass das menschliche Bewusstsein sich als freies erfassend und sich darin mit seinem Grunde, seinem ewigen Sein in Gott entzweiend in sich selbst als freies sich mit letzterem einigt und in ihm bejaht, dass also die Freiheit in sich selbst sich einigt mit ihrem Gesetze, — denn dieses Sein in Gott, als von ihr unabhängiges Wesen des Menschen ist ihr Gesetz —.

Hatte nun die griechische Philosophie eben jene Entzweiung, das Herausgetretensein der Freiheit aus ihrem Grunde, den vollendeten Akt des Selbstbewusstwerdens des menschlichen Geistes als eines in sich freien, worin er nur negativ war gegen seinen Grund, zu ihrem höchsten Resultate, und war diese Philosophie eben darin Philosophie, dass der menschliche Geist in ihr zum Begriffe seiner selbst (als freien Geistes) kam, so ist damit von selbst gegeben, dass das Christenthum als die That der Einigung des freien Geistes als solchen mit seinem Grunde als die Position zu dem negativen Resultate der griechischen Philosophie, die Philosophie durch sich selbst auf einen höheren Standpunkt gehoben, und das Motiv eines Fortschritts der Philosophie wurde. Und es ist klar, dass wir desshalb mit vollem Rechte von einer christlichen Philosophie sprechen können. Die christliche Philosophie hat damit ihre Eigenthümlichkeit darin, dass der freie, seiner selbstbewusste Geist als solcher seine Einheit mit Gott weiss.

So lange man noch nicht erkannt hat, dass das Christenthum selbst in diesem bestimmten Verhältniss zur griechischen Philosophie steht, in welchem diese in jenem ihr positives Resultat hat, so dass das Christenthum selbst ein Motiv des Fortschritts der Philosophie ist, dass die Philosophie, nachdem sie als griechische ihren Kreislauf vollendet hatte, durch das Christenthum hindurchgehen musste, um weiter zu schreiten: so lange hat man auch noch nicht das Recht,

von einer christlichen Philosophie zu sprechen. In demselben Sinne ungefähr spricht sich RITTER in seiner Geschichte der christlichen Philosophie (I. 40) aus, wenn er sagt, „wir haben die alte Philosophie als Vorbereitung auf diese und diese als die Vollendung jener einleitend anzusehen", ungeachtet von RITTER nicht näher nachgewiesen wird, in wiefern die alte Philosophie als Vorbereitung für die christliche, und diese als die Vollendung jener einleitend zu denken ist. Genauer bestimmt BAUR dieses Verhältniss in seiner Abhandlung: über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung (in Zeller's theolog. Jahrb. 1846 1. Heft, S. 93 u. ff.).: die griechische Philosophie, sagt BAUR, endete damit, dass ihr in der skeptischen Läugnung aller objektiven Erkenntniss Denken und Sein völlig auseinander fiel, und sie in der Subjektivität ihres Standpunkts sich zuletzt in sich selbst auflöste. Was aber nach der gewöhnlichen Ansicht nur der Verfall der griechischen Philosophie war, ist tiefer betrachtet vielmehr die Epoche einer werdenden Form des Bewusstseins, der Umschwung des Geistes aus der Subjektivität des Bewusstseins in die Objektivität des Seins, aus der Form der Philosophie in die Form der Religion, und das grösste Resultat, das aus diesem geistigen Process hervorging, war das Christenthum selbst, — der Geist zog sich immer mehr in sich zurück, um durch diese Verinnerlichung und Vertiefung in sich selbst sich aus sich selbst zu einer Form des Daseins zu verjüngen, die als eine Wiedergeburt des ganzen Lebens nur der Umschwung aus der Subjektivität in das Objektive, an sich Seiende, und eben damit auch der Umschwung zur Objektivität der absoluten Gottesidee sein konnte. — Das erste Moment, das zur Bestimmung des Begriffs der christlichen Philosophie gehört, ist demnach, dass sie die Religion zu ihrer Voraussetzung hat, und ebendesswegen von der Idee Gottes ausgeht." „Der auf diesem Wege erfolgte Umschwung des Geistes aus dem Standpunkt der Subjektivität in den der Objektivität konnte eben nur darin bestehen, dass auf diesem durch das Christenthum festgestellten Standpunkt Gott als das absolute Princip alles Seins und Lebens der objektive Inhalt des Bewusstseins war. Die christliche Philosophie ist als solche auch Religionsphilosophie und hierin besteht vor allem ihr charakteristischer Unterschied von der griechischen Philosophie." „Es ist diess (S. 46) aber nur die Eine Seite ihrer Aufgabe; schon darin, dass sie die Idee Gottes für das subjektive Bewusstsein expliciren

soll, liegt auch die andere, die Vermittlung der objektiven Gottesidee für das Bewusstsein des Subjekts. Je entschiedener das Christenthum die absolute Gottesidee in ihrer reinen Objektivität dem Bewusstsein des Subjekts gegenüberstellt, desto mehr kommt auch darauf an, dass das Subjekt sich mit ihr Eins wissen kann. — Diese Identität des Objekts und Subjekts, die in der Weise des Glaubens die in der Person Christi faktisch gegebene Einheit Gottes und des Menschen ist, ist so sehr der eigenthümliche Charakter, wie des Christenthums, so auch der christlichen Philosophie, dass Alles, was zum positiven Inhalt des Christenthums gehört, und die ganze darauf sich beziehende Entwicklungsgeschichte der christlichen Theologie nur aus dem Gesichtspunkt eines immer tiefer gehenden Versuchs, diese Identität zu vermitteln, aufgefasst werden kann. Gibt es also eine christliche Philosophie, so kann die Geschichte derselben nichts anderes zum Gegenstande haben, als die Darstellung des steten, von Moment zu Moment fortgehenden Vermittlungsprocesses, in welchem die Idee Gottes sich für das subjektive Bewusstsein explicirt, und das Subjekt in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott zu seinem absoluten Selbstbewusstsein sich erhebt." Hiemit haben wir nun allerdings einen bestimmten Begriff der christlichen Philosophie, dessen Mangel Baur bei Ritter mit Recht gerügt hat. Ritter fasst, was sehr zu billigen ist, das Christenthum von der ethischen Seite auf; sein Wesen besteht nach ihm (Gesch. der christl. Philos. I. S. 11) in der Verheissung des ewigen Lebens, d. h. der Vollendung aller Dinge in der geistigen Vereinigung mit Gott, der Wiederbringung aller vernünftiger Wesen zu einem Reiche der verklärten Herrlichkeit seiner Geschöpfe. In dieser Bestimmung tritt allerdings das Ethische, die ethische Vollendung nicht gehörig vor, und „Vollendung aller Dinge", „verklärte Herrlichkeit der Geschöpfe" sind allerdings, wie Baur mit Recht bemerkt (S. 37), Bestimmungen, welche zum Begriff der Religion überhaupt gehören, und daher in jeder Religion in dieser oder jener Form sich vorfinden: sodann kann das Christenthum schon darum nicht die blosse Verheissung des ewigen Lebens sein, weil es vielmehr eine gegenwärtige ethische Kraft in dem Menschen hervorruft, aus welcher die Hoffnung des ewigen Lebens, d. h. der sittlichen Vollendung von selbst hervorgeht. Jedoch hebt Ritter in den Studien und Kritiken 1847. 2. Bd. S. 583 das Ethische mehr

hervor; das Christenthum, sagt er, verheisst uns, dass wir vollkommen werden sollen, wie unser Vater im Himmel vollkommen ist. Und so sagt er denn auch (Gesch. der christl. Philos. 1. Bd. S. 16. 17): das Christenthum ist eine Erneuerung des Lebens, welche — von einer Regung des Triebs zum Guten ausgeht, und von einer daran sich anschliessenden Hoffnung und Zuversicht des Zukünftigen. Das ist nun freilich eine noch sehr allgemeine Bestimmung des Wesens des Christenthums, seiner ethischen Natur. Aber abgesehen davon ist doch jedenfalls der Begriff der christlichen Philosophie von diesem Begriff des Christenthums, so wie dieser einmal aufgestellt ist, abhängig, um so mehr, da Ritter (Stud. und Krit. S. 582. 583) selbst bemerkt, er habe (in seiner Geschichte der christlichen Philosophie) andere Ausdrücke (eben die vorhin angeführten) an die Stelle der Baur'schen (dass Gott selbst Mensch geworden und so sich uns absolut offenbart habe) setzen müssen, wenn er zeigen wollte, was die Philosophie durch das Christenthum gewonnen habe. Allein wir finden keineswegs, dass Ritter den allgemeinen Begriff der christlichen Philosophie, welcher doch, wenn einmal ein allgemeiner Begriff des Christenthums aufgestellt und zugleich von einem Begriff der christlichen Philosophie die Rede ist, nothwendig ist, demgemäss festgestellt habe. Und wenn Ritter (Gesch. der Philos. S. 57) bemerkt, dass es nicht zum besten um die Ethik in der patristischen Philosophie bestellt gewesen, dass nur (da es um ihre Physik noch schlimmer stand) für sie die logischen Untersuchungen übrig geblieben seien, welche aber auch hauptsächlich nur in der Richtung auf die transscendentalen Begriffe sich bewegen konnten, so dass die patristische Philosophie in einer entschiedenen Einseitigkeit den theologischen Fragen sich zugewendet zeigte, so hätte doch konsequenterweise hiebei bemerkt werden sollen, dass man die patristische Philosophie nicht eigentlich als christliche Philosophie ansehen könne; denn sie kann auf diese Weise nicht einmal als „das Werden der christlichen Philosophie" aufgefasst werden in dem Sinne, in welchem Ritter konsequenterweise den Begriff der christlichen Philosophie bestimmen muss. — Ritter sagt zwar (Stud. und Krit. S. 574): „Ich denke mir Leser, welche, wie ich, in die Geschichte der christlichen Philosophie mit Mühe eindringen möchten und nicht gleich von Anfang an den Begriff ihres allgemeinen Wesens durch

irgend eine faule Anschauung besitzen.“ Er hat aber ja doch seinen Lesern einen Begriff der christlichen Philosophie versprochen, indem sein „erstes Kapitel“ „über den Begriff der christlichen Philosophie“ überschrieben ist, und ebenso theilt er seine Abhandlung in den Stud. und Krit. in zwei Abschnitte: 1) der Begriff der christlichen Philosophie, 2) Entwicklungsgang der christlichen Philosophie. Ritter sieht wohl, dass, wenn man eine Geschichte der christlichen Philosophie schreiben will, man einen Begriff derselben aufstellen müsse, denn diess ist die erste, allereinfachste Regel wissenschaftlicher Darstellung; und Ritter mag zusehen, ob er Recht hat, den allgemeinen Begriff der christlichen Philosophie, den andere aufstellen, als eine faule Anschauung zu bezeichnen, während der wahre Sachverhalt der ist, dass er selbst den Forderungen, die er der wissenschaftlichen Regel gemäss sich selbst gestellt hat, nicht genügt; es versteht sich ja doch von selbst, dass eine solche allgemeine Begriffsbestimmung, indem sie vor der Darstellung des Gegenstands gegeben wird, doch eine vorhergehende Untersuchung des Gegenstands zur Basis hat. Ritter will seinen Begriff durch Induktion gewinnen, er will seiner Induktion die breiteste und sicherste Grundlage geben (Stud. und Krit. S. 574. 575). Ganz gut, aber er muss doch auch, wenn er nicht ganz planlos in die Geschichte hineingreifen soll, ebenso umgekehrt auch wissen, welche Geschichte er darstellen will, welche Erscheinungen er in seine Darstellung aufzunehmen, nach welchem Princip er sie von andern auszusondern hat. Baur bemerkt in dieser Beziehung mit Recht (S. 47), dass der Mangel eines klaren und bestimmten Begriffs bei Ritter ein mehr oder minder plan- und principloses Verfahren zur Folge habe, indem zuerst die Gnostiker, dann die Apologeten, hierauf die an sie sich anschliessenden Kirchenväter aufgeführt und aus ihren Schriften der Reihe nach die Lehren und Vorstellungen ausgehoben werden, welche im allgemeinen ein mehr philosophisches als theologisches Aussehen haben, ohne dass irgendwo angegeben werde, nach welchem Princip diese Auswahl ausgemacht worden sei. Ritter, verlangt Baur mit Recht, hätte hiebei jedenfalls den Unterschied der Geschichte der christlichen Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte bestimmen sollen; er gehe an seine Geschichte der christlichen Philosophie, wie wenn es gar keine christliche Dogmengeschichte gäbe. — Eine be-

stimmte Unterscheidung der Dogmengeschichte und Geschichte der christlichen Philosophie hat nun allerdings ihre Schwierigkeiten. Baur unterscheidet so: das eigentliche Objekt der Geschichte der christlichen Philosophie können nur die allgemeinen, den zeitlichen Veränderungen der Dogmen zu Grunde liegenden Denkbestimmungen sein, während die Dogmengeschichte dieses Allgemeine zwar auch zu ihrem leitenden Gesichtspunkt machen muss, aber dabei noch die besondere Aufgabe hat, den verschiedenen Modifikationen des Dogma in ihrer speciellen geschichtlichen Gestaltung nachzugehen (S. 53). Ob hiemit, wie Baur will, ein qualitativer Unterschied zwischen beiden Wissenschaften angegeben sei, dass könnte man allerdings bezweifeln, ein solcher Unterschied scheint nur darin liegen zu können, dass die Bildung und Entwicklung des Dogma aus einer andern Quelle hervorgeht, als die Entwicklung der Philosophie; verhalten sich in einer bestimmten Zeit Philosophie und Dogma nur wie das Allgemeine zum Besondern, so wird, da ja das Allgemeine sich selbst besondert und für sich sich nicht festhalten lässt, eine bestimmte Grenze zwischen beiden sich nicht fixiren lassen. Die Dogmengeschichte ist ein integrirender Theil der Kirchengeschichte, so sehr man auch seit längerer Zeit gewohnt ist, beide zu trennen. Das Dogma ist der objektive Ausdruck des religiösen Gemeinbewusstseins, so können wir uns ganz die Bestimmung von Ritter aneignen, wenn er (Stud. und Krit. S. 564) sagt: nur das ist Gegenstand der Dogmengeschichte, was in der allgemeinen Meinung wirksam geworden ist, nur dass hier der Begriff: allgemeine Meinung, zu unbestimmt ist. Dogma ist ein Gesetz des Glaubens, welchem sich die religiöse Gemeinde unterwirft, und Dogmengeschichte verhält sich zur Geschichte der christlichen Philosophie wie die Rechtsgeschichte zur Geschichte der Rechtsphilosophie. — Die Dogmengeschichte ist daher die Geschichte des sich aus sich selbst entwickelnden religiösen Gemeinbewusstseins; und was einzelne aufgestellt haben, kann nur insofern in die Dogmengeschichte gehören, als es aus dem religiösen Gemeinbewusstsein hervorgegangen und in ihm zur Anerkennung gekommen ist; diess allein ist das Dogmengeschichtliche daran. — Die Philosophie hat in dieser Beziehung mit dem Dogma nichts gemein, sie verhält sich daher auch nicht wie das Allgemeine zum Dogma als dem Besondern; sie hat kein Interesse, ihre Sätze als

objektive Gesetze einer Gemeinschaft anerkannt zu sehen, weil sie nicht von vorneherein der Ausdruck des religiösen Gemeinbewusstseins als solchen sein wollen. Die Philosophie als solche versetzt sich immer in Unabhängigkeit von diesem bestimmten Gemeinbewusstsein, es ist die allgemeine Natur des menschlichen Geistes, auf welche sie zurückgeht, sie ist immer ein Sichselbsterkennen des menschlichen Geistes als solchen, und diess ist die Quelle, als welcher sie ihre Lehren schöpft. Die Religionsphilosophie geht über eine bestimmte Religion, welche der Inhalt eines religiösen Gemeinbewusstseins als solchen ist, hinaus, um die Religion überhaupt zu erkennen, wie sie in der Natur des menschlichen Geistes an und für sich gegeben ist; die Rechtsphilosophie geht über ein positives in einer Rechtsgemeinschaft geltende Recht hinaus, um das Recht in seinem Ursprung als dem Wesen des Menschen überhaupt zu erkennen. Es ist natürlich keineswegs hiemit gesagt, dass der menschliche Geist der einzige Gegenstand der Philosophie sei; aber die Philosophie als solche entsteht doch immer nur in dem Akte, worin der menschliche Geist aus dem unmittelbaren Leben in einer Gemeinschaft, worin er unmittelbar nur den Inhalt des Gemeinbewusstseins zum Inhalt seines Bewusstseins hat, heraus in sich zurückgeht, auf sein Wesen reflektirt, und nur das seinem Wesen gemässe als für ihn geltend anerkennt. Von diesem Punkte aus wird er dann natürlich sich die entsprechenden Begriffe über sein Verhältniss zur Gesellschaft, zur Welt, und zu Gott bilden. Das allein ist Philosophie. — Es ist sehr natürlich, dass hiebei Philosophie und positive Religion in Konflikt kommen können. Allein ein blosser Konflikt findet doch nicht Statt. Sondern, wie denn natürlich das religiöse Gemeinbewusstsein ein Produkt menschlichen Wesens ist, so kann die Philosophie, welche eben mit Bewusstsein auf diese Quelle der Meinungen zurückgeht, nicht in einem blossen Gegensatz gegen ein bestimmtes religiöses Gemeinbewusstsein sich finden, sondern muss auch in Uebereinstimmung und in Einheit mit demselben stehen. Das religiöse Gemeinbewusstsein ist eine bestimmte Gestaltung des menschlichen Bewusstseins, in welcher die einzelnen ihr unmittelbares substanzielles Leben haben, welche aber auch die einzelnen mit Freiheit aus sich selbst zu produciren suchen; in dieser freien Produktion hat die Philosophie ihre Quelle; die Philosophie ist daher

dasjenige Moment der menschlichen Gesellschaft, in welchem sie ihre unmittelbare Bestimmtheit frei reproducirt, sie ist das nothwendige Moment des eigentlichen geistigen Lebens der Gesellschaft; und wenn die Philosophie daher auch in einzelnen Erscheinungen in Gegensatz gegen diese unmittelbare Bestimmtheit der menschlichen Gemeinschaft tritt, so kann sie doch im Ganzen genommen nur als der sich selbst frei producirende Geist der menschlichen Gemeinschaft gedacht werden; dieser Geist, in seine Quelle, das allgemeine Wesen des Geistes zurückgehend, erkennt seine Bestimmtheit als die That seines allgemeinen Wesens und verjüngt damit zugleich sein gewordenes Sein aus sich selbst, aus seinem innersten Wesen, dasselbe ebendamit zu einer adäquateren Darstellung des letzteren fortbildend. So können wir die Thätigkeit der Philosophie nicht lostrennen von dem Leben des religiösen Gemeinbewusstseins, sie ist vielmehr eine nothwendige Funktion, auf welcher letzteres beruht. — In diesem Sinne können wir nun allerdings die Philosophie als die Form, als das Bewusstsein der Form ansehen, durch welche der Stoff des religiösen Gemeinbewusstseins fort und fort gebildet wird, und können die Bestimmungen Baur's über das Verhältniss der Geschichte der christlichen Philosophie und der christlichen Dogmengeschichte uns vollständig aneignen, so dass das Bewusstsein dieser allgemeinen Form (wie Baur sich ausdrückt, der allgemeinen Denkbestimmungen), welche ihrerseits als solche ihre Geschichte hat, der Geschichte der christlichen Philosophie angehört, dagegen der Process der Hineinbildung dieser Form in den Stoff des religiösen Gemeinbewusstseins und der Gestaltung des letzteren als solchen den Inhalt der Dogmengeschichte ausmacht. Dabei ist es aber doch noch nothwendig darauf aufmerksam zu machen, dass die Entwicklung des religiösen Gemeinbewusstseins keineswegs wie es nach dem eben Gesagten scheinen könnte, blos vermöge der Bestimmbarkeit des religiösen Stoffs durch die philosophische allgemeine Form sich vollziehe, sondern das religiöse Gemeinbewusstsein entwickelt sich als solches auch unabhängig von der Philosophie als solcher und sucht sich seinen immer adäquateren und vollständigeren Ausdruck in einem objektiven Gesetze des Glaubens zu geben, so dass das Denken in dieser Gestaltung des religiösen Bewusstseins sich rein formell verhält, und nur den objektiven, allen zugänglichen Ausdruck des

religiösen Gemeinbewusstseins hervorzubringen sucht, ganz so, wie bei SCHLEIERMACHER das Denken sich blos reflektirend zu dem im religiösen Gefühl unabhängig von ihm gegebenen Stoff verhält. Diess müssen wir anerkennen, wenn wir überhaupt dem religiösen Bewusstsein eine gegen die Philosophie selbstständige Geltung zukommen lassen wollen, d. h. wenn die Philosophie das religiöse Bewusstsein selbst nicht erzeugen, sondern als erzeugt und sich erzeugend vorfinden soll, welches letztere offenbar das richtige ist. Das religiöse Gemeinbewusstsein selbst ringt nach einem adäquaten Ausdruck seiner selbst, es strebt selbst darnach, wirkliches Gemeinbewusstsein zu werden, und seinen Inhalt zum objektiven Mittelpunkt des Bewusstseins Aller zu erheben, und das Denken tritt hiebei als blos formelles, welches seinen Inhalt nicht in sich, sondern eben in jenem Gemeinbewusstsein hat, in den Dienst dieser innern Selbstgestaltung des letzteren. Das ist noch keine Philosophie und daher auch noch keine christliche Philosophie. — Philosophie ist immer nur da, wo das Denken seinen Inhalt in sich selbst, unabhängig von dem ihm von aussen gegebenen hat, das heisst aber nichts anders, als: Philosophie ist nur da, wo der menschliche Geist aus der unmittelbaren Bestimmtheit des Glaubens, in der er als Glied einer religiösen Gemeinschaft lebt, heraus und in sich zurückgeht, und in sich selbst, im Begriffe seiner selbst die Quelle des Wahren findet. — Wenn daher von einer Bestimmung der Entwicklung des religiösen Gemeinbewusstseins, d. h. der dogmengeschichtlichen Entwicklung durch die Philosophie die Rede ist, so muss aller Nachdruck darauf gelegt werden, dass die Form der Philosophie, welche den religiösen Stoff gestaltet, nicht das blos formelle Denken, sondern ein in sich inhaltvolles Denken, ein Denken ist, das aus sich selbst seinen Inhalt schöpft, und dieser aus dem Denken selbst producirte Inhalt müsste so zu sagen die Form sein, durch welche der Inhalt des religiösen Bewusstsein bestimmt und gestaltet würde. Und gewiss, schon von Origenes und — denn auch diese dürfen wir hinzunehmen — schon von den Gnostikern an, bei welchen diess Verhältniss namentlich deutlich hervortritt, bis durch das Mittelalter hindurch, in welcher Periode in der Regel das Verhalten des Denkens zum Dogma als ein blos formelles angesehen wird, ist doch auch das wirklich philosophische Denken hervorgetreten, das seinen

Inhalt in sich selbst habend, durch diesen Inhalt die Gestaltung des religiösen Bewusstseins bestimmt und mannigfach modificirt hat. — Wir haben daher die Entwicklung des religiösen Gemeinbewusstseins aus zwei Faktoren zu begreifen, aus dem religiösen Gemeinbewusstsein, welches sich aus sich selbst zu entwickeln strebte, und dazu ein blos formelles nicht philosophisches Denken in Anspruch nimmt, und aus der Entwicklung der Philosophie, in welcher der menschliche Geist aus der unmittelbaren Bestimmtheit des religiösen Gemeinbewusstseins heraustretend in sich selbst zurückgeht, um in sich die Quelle desselben zu erkennen, und damit sie zu läutern, und zu neuer Kraft verjüngend sie weiteren Entwicklungen entgegenzuführen. Wir haben so in dieser Entwicklung ein Element der Stetigkeit, des Konservativen, und ein Element der Bewegung, der Veränderung, und wie beide Elemente immer in jeder wahren Entwicklung zusammenwirken müssen, so haben sie immer auch in der Geschichte der christlichen Kirche zusammengewirkt, und werden — hoffen wir — zu ihrem fortwährenden Gedeihen, wenn auch sich oft feindlich bekämpfend, zusammenwirken.

Wir haben das Wesen des Christenthums dahin bestimmt, dass in ihm der menschliche Geist als freier sich geeinigt habe mit seinem ewigen Grunde in Gott als seinem Gesetze. Wir sagen diess in einem etwas andern Sinne, als Baur, in dem er von dem Umschwung der sich in sich vertiefenden Subjektivität zur absoluten Objektivität der Gottesidee, als dem Process redet, dessen höchstes Resultat das Christenthum sei. Nicht die objektive Gottesidee als solche, welche als solche doch nur in der Vorstellung und im Denken für das subjektive Bewusstsein vermittelt werden kann, nicht Gott als Objekt des Vorstellens und Denkens macht den Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins aus, sondern von vorneherein die Einheit des Menschen mit Gott, sein Sein in Gott, welches zum selbstbewussten und frei gewollten erhoben wird. Und in diesem Sinne können wir allerdings sagen, dass die griechische Philosophie, welche — diess müssen wir mit Baur (S. 43. u. ff.) gegen Ritter (Stud. und Krit. S. 593) festhalten — nur eine abstrakte inhaltslose Freiheit allerdings in verschiedenen mehr oder minder ausgesprochenen Formen zu ihrem Resultate hatte, dadurch, dass diese reine, freie Subjektivität sich mit ihrem ewigen Grunde wieder integrirte, in eine neue Schöpfung

des religiösen Bewusstseins überging. Denn immer besteht die Religion darin, dass das Bewusstsein in seinen realen Grund zurückgeht, sich mit diesem einigt und aus ihm sich neu schafft. Die Philosophie als solche hat immer ihre Eigenthümlichkeit darin, dass sie das Subjekt zum freien Bewusstsein seiner selbst erhebt, und wenn auch die griechische Philosophie anfangs nur Naturphilosophie war, so haben wir schon gezeigt, worauf diese Naturphilosophie beruht, und auch in dieser Naturphilosophie ist es ja nicht blos die objektive Natur als solche, sondern zugleich auch das Bewusstsein des Geistes von sich als Eins mit dem Ganzen, wie namentlich bei Heraklit, welches als der wesentliche Inhalt der Philosophie erkannt wird, und bei Anaxagoras, so wie noch bei andern, tritt so zu sagen aus dem Begriff der Natur als seiner Basis auch der Begriff des Geistes hervor. Und bei Sokrates ist es gerade dieses Denken seiner selbst, seines Vorstellens und seines Thuns, was den Grundcharakter seiner Philosophie ausmacht, welches sofort die Grundlage aller weiteren Entwicklung in der griechischen Philosophie bildet, bis es am Ende im Begriffe des Menschen von sich selbst als freien, als lauterer reiner Energie der innern Freiheit hervortrat, welche allerdings nicht blos negativ und theoretisch als Gegensatz gegen den Zwang zur Anerkennung eines Objektiven, sondern auch praktisch und positiv in der Hingebung an das Objektive und Allgemeine und von ihr ausgehend sich offenbart. Immer aber erweist sich doch auch hier diese innere Freiheit als eine abstrakte, in sich leere Unabhängigkeit von allem äussern; sie geht im Stoicismus aus von der Hingebung an das Objektive, aber sie löst diese doch auch hier in sich auf, damit nun die Freiheit, von sich ausgehend, sich mit ihrem ewigen Grunde einige, und diese Einiguug und Hingebung wirklich eine That der Freiheit sei. Das ist die Schöpfung der christlichen Religion. So sehen wir in der griechischen Philosophie die Philosophie als solche, im Begriffe des Geistes von sich selbst, von seiner Freiheit hervortreten; diess ist denn die Philosophie nur im Gegensatze gegen die Religion als das innere Gebundensein der Freiheit an einen höhern von ihr unabhängigen Grund. Wie wir denn diesen Gegensatz in ähnlicher Weise auch in der neuern Zeit mit der Kant'schen Philosophie hervortreten sehen, in welcher die Moral der Grund der Religion ist, d. h. der sich aus sich selbst bestimmende sittliche Wille, schlechthin

auf sich selbst stehend und voraussetzungslos von sich aus zur Religion kommt, statt die Religion als seine innere Voraussetzung anzuerkennen, wobei jedoch eben damit das sittliche Wollen, dessen objektive Realität in einer höhern in Gott gegründeten Weltordnung gefunden wird, ganz im Sinne des Christenthums auf einen höhern von ihm unabhängigen Grund in Gott zurückgeführt wird. Hier sehen wir also deutlich die Synthese des Philosophischen und Religiösen im Geiste des Christenthums — wenn gleich wegen des Ausgangspunktes in unvollkommener Weise — hervortreten. Eine solche Synthese haben wir in der griechischen Philosophie noch nicht. Sondern hier haben wir die Philosophie als solche in ihrer reinen Einseitigkeit, — wir sehen nicht ein, warum wir uns dieses Ausdrucks nicht bedienen sollten, da ja die Philosophie doch nur eine das Ganze des menschlichen Geistes integrirende Funktion ist, und sich selbst nur in der Einheit mit dem Ganzen vollenden kann, und die freie Selbstmacht des Geistes, das letzte Wort der Philosophie als solcher, selbst sich nur in der Einigung mit ihrem Grunde zu vollziehen fähig ist —, diess ist gerade der Mangel der griechischen Philosophie, und das blos Ideale forderte seine innere Ergänzung durch Reale. Aber diese Ergänzung vollzog sich zunächst in der Form das der Religion, sie ist die Schöpfung der Religion als solcher in der Form des Christenthums, denn Religion besteht eben darin, dass die Freiheit als solche nicht auf sich selbst beruht, sondern innerlich gebunden ist durch einen von ihr unabhängigen Grund in Gott, und die Religion als Christenthum besteht darin, dass die Freiheit, die sich als solche von ihrem Grunde losgerissen durch sich selbst als Freiheit in ihren Grund zurückkehrt, und sich als Freiheit in ihm bejaht. Wir erkennen sehr wohl, dass diess nur eine allgemeine Bestimmung des Wesens des Christenthums ist, aber es erforderte eine auf Principien zurückgehende und das Christenthum in seiner ursprünglichen Genesis vom Judenthum aus construirende religionsphilosophische Exposition, wenn wir diesen allgemeinen Begriff hier weiter bestimmen wollten. Ich glaube jedoch, dass dieser allgemeine Begriff hier für unsern Zweck genüge. — Die Religion ist nun gerade darum gemeinschaftstiftend, weil sie die Freiheit in ihren Grund zurückführt, denn dieser ist immer zugleich auch das innerliche, reale, wesentliche Einssein der Menschen miteinander; und das Christenthum

ist gerade κατ' ἐξοχὴν die gemeinschaftstiftende Religion, so dass die Religion als solche das innere Princip der Gemeinschaft wird, und die Gemeinschaft als religiöse damit zur Existenz kommt, weil in ihm die selbstbewusste Freiheit in ihren Grund zurückgehend, diesen — die an sich seiende reale Gemeinschaft der Menschen miteinander — zum selbstbewussten Wollen erhebt. Die so entstehende religiöse Gemeinschaft hat eben damit diese Versöhnung des Menschen mit sich selbst und darin mit Gott zu ihrem wesentlichen Inhalt; sie besteht darin, dieser Versöhnung im Glauben gewiss zu sein, und sie als sittliche zur freien That zu erheben. Die durch Christus vollzogene Versöhnung ist es, aus welcher die religiöse Gemeinde als solche von selbst hervorging, welche diese als ihre Voraussetzung im Glauben anerkennt und sich aneignet, sich ebendamit selbst als religiöse Gemeinde immer hervorbringend. — Aus diesem religiösen Gemeindebewusstsein heraus musste sich von selbst eine höhere Form der Philosophie entwickeln, welche eben als christliche Philosophie zu bezeichnen ist. Indem in dieser Religion die freie Subjektivität der griechischen Philosophie sich mit ihrem Grunde integrirte, war eben jenes in der griechischen Philosophie hervorgetretene Wesen der Philosophie darin nicht aufgehoben, sondern bejaht, jene Subjektivität war darin erneuert, wiedergeboren; und so leuchtet schon im Allgemeinen hin, dass die Philosophie selbst ein unmittelbares Motiv an dieser Religion hatte, und sich aus ihr entwickelnd sich selbst nicht zerstörend, sondern bejahend zu ihr verhielt, dass mit der christlichen Religion auch eine christliche Philosophie sich entwickeln musste. Aber um dieses Verhältniss bestimmter zu erkennen, müssen wir auf den oben aufgestellten Unterschied zwischen Philosophie und religiösem Gemeinbewusstsein noch einmal zurückgehen und denselben noch etwas näher erörtern. — Dem religiösen Gemeinbewusstsein ist die Versöhnung etwas unabhängig von ihm ihm gegebenes und darin ebenso innerlich angeeignetes, beides zusammen macht eben das aus, was wir Glauben nennen. Beides ist darin völlig untrennbar, diese Indifferenz des Subjektiven und Objektiven macht die Natur des Glaubens aus, die Versöhnung ist ebenso für das religiöse Bewusstsein unmittelbare Voraussetzung, als in dieser ihrer Objektivität das Subjekt unmittelbar seiner selbst gewiss ist. Daher erscheint denn dem religiösen Bewusstsein die Versöhnung ei-

nerseits als die That eines höheren Wesens, welches sie in das menschliche Leben von oben her hinein vollbracht hat, andererseits ist dieselbe doch vom Subjekt in seinem Innersten angeeignet, sie ist seine Versöhnung, der Mensch fühlt sich als Menschen darin zu sich selbst, zu seinem wahren Wesen, zu seiner Einheit mit Gott erhoben; und vermöge dieser innerlichen Aneignung der vorausgesetzten Versöhnung wird sie zur lebendigen sittlichen Gesammtthat Aller. Die innere Entwicklung des religiösen Gemeinbewusstseins als solchen vollzieht sich daher zuerst in der Vorstellung, in dem formellen Denken der objektiven Versöhnung, in der Bestimmung der Dogmen von der Person Christi und der Dreieinigkeit, sodann aber wendet sie sich auch auf den Prozess der innern Aneignung dieser objektiven Versöhnung, auf den Begriff des Verhältnisses des Subjekts zum Objekt, und der Gegensatz der Freiheit und der Gnade, welcher hier heraustritt, ist ganz nur der unmittelbare, vollständige Ausdruck der Natur des Glaubens, des religiösen Bewusstseins selbst, sofern in dieser Aneignung das Subjekt eben so schlechthin passiv und aufnehmend sich verhält, als darin die objektive Versöhnung seine eigene That wird. So begreift sich diese Entwicklung ganz aus der Natur des religiösen Gemeinbewusstseins, das Denken verhält sich hierin wesentlich formell zu dem im religiösen Gemeinbewusstsein unabhängig von ihm gegebenen Stoff. In der That aber liegt zugleich in dem subjektiven Moment des Glaubens das Motiv des philosophischen Denkens, das als solches den Inhalt des Glaubens nicht blos vorfindet und zurecht legt, sondern aus sich producirt. Man bedenke nur, dass das Objekt des Bewusstseins im Christenthum keineswegs Gott als absolute negative Macht ist, sondern es selbst, der Mensch selbst als Eins mit Gott; diese Objektivität ist daher an sich selbst von der Art, dass das menschliche Bewusstsein sich selbst subjektiv in ihr haben, sein Wesen, eben seine Einheit mit Gott in ihr wissen kann, und diess ist der einfache Grund, warum aus dem christlichen Glauben, ohne ihn aufzuheben, eine Philosophie hervortreten konnte und musste, in welcher das Bewusstsein den ihm zunächt im Glauben objektiv gegebenen Inhalt als seinen eigenen Inhalt erkannte, und das Denken als unabhängig von diesem objektiv gegebenen Inhalt ihn aus sich selbst zu produciren vermochte, so dass dieses Denken aus dem Glauben als seiner Wurzel selbst hervorwuchs, und so zu sagen nur die entwickelte freie Energie

war, die an und für sich schon im Glauben selbst enthalten ist. Das ist nun schon frühe geschehen. Mit dem Gnosticismus schon tritt aus dem christlichen Glauben selbst dieses Element der Philosophie heraus, er beruht wesentlich darauf, dass der Geist, der menschliche Geist als solcher sich frei weiss von der Welt, und in dieser Freiheit in seinen Grund, in sein Sein in Gott zurückgeht; denn der Mensch in Gott — das ist doch sein Grundgedanke und zwar so, dass der Mensch als solcher seinem Wesen nach, durch sich selbst in seiner Innerlichkeit in Gott ist. Das macht gerade bei den Gnostikern das Wesen der γνῶσις im Gegensatz gegen die πίςις aus. Freilich, wie diess im ersten Auftreten dieses Princips natürlich ist, handelte es sich zuerst um das Zurückgehen des Menschen in seiner Freiheit in seinen Grund, in sein Sein in Gott, und obgleich die Gnostiker die Welt und ihre Entwicklung aus dem Hervortreten des Bewusstseins aus diesem seinem Verschlossensein in den Urgrund in einer ächt philosophischen Anschauung ableiteten, so war es doch bei ihnen nicht die Bestimmung des Geistes, sich selbst aus dem Urgrunde zur freien selbstbewussten Geistigkeit hervorzubringen, und als solche sich in Einheit mit Gott zu wissen, sondern jenes Hervortreten war für sie etwas negatives, das positive war für sie nur das Zurückgehen des Geistes in den Urgrund. Erst in der allmähligen Entwicklung des christlichen Wesens konnte es dahin kommen, dass der Geist nicht blos in den Urgrund zurückgeht, sondern sich selbst als freien Geist aus ihm erhebt, und so sich als Eins mit seinem Grunde weiss. Diese erste ursprüngliche Form christlicher Philosophie musste daher als solche auch in Gegensatz treten gegen den christlichen Glauben, für welchen jene Einheit des freien Geistes als solchen mit seinem Grunde objektiv wirklich, im wirklichen Selbstbewusstsein der Person Christi vollzogen war. Aber die christliche Philosophie, für welche diese Versöhnung nicht blos eine objektiv vollzogene war, sondern im Gegensatz hiezu der menschliche Geist selbst diese Versöhnung als sein inneres Wesen wusste, wollte diese Versöhnung damit eben als die eigene That des menschlichen Geistes wissen; in ihr musste der menschliche Geist dieselbe als seine That neu hervorbringen, und so war es natürlich, dass er darin zuerst nur zurückging in seinen Grund, um erst von da aus sich selbst als versöhnt mit sich aus demselben hervorzubringen. — Der Gnosticismus ist so

nur aus dem nothwendigen Streben des menschlichen Geistes zu begreifen, die objektive Versöhnung als sein eigenes, innerliches Wesen zu wissen und hervorzubringen, er ist ganz allein aus dem Interesse des **Wissens** zu begreifen, er ist der erste Anfang der mit dem Christenthum nothwendig gegebenen christlichen Philosophie, und es ist damit von selbst schon die Art ausgesprochen, in welcher dieselbe als christliche Philosophie sich allein vollenden kann. Nicht minder tritt dieses mehr noch gegensätzliche Verhältniss christlicher Philosophie und christlichen Glaubens bei Origenes hervor. Im Begriffe der Freiheit des menschlichen Geistes, in welcher er ursprünglich in Gott, und wesentlich durch sich selbst seine Einheit mit Gott ist, haben wir offenbar das Wesen christlicber Philosophie, aber das wirkliche, in der Welt stehende Selbstbewusstsein ist dabei immer nur ein von dieser Einheit mit Gott abgefallenes; was für den Glauben in der Welt wirklich ist, ist es nicht für das Wissen. Daher tritt denn auch der Glaube hier für sich mit der Behauptung der wahrhaften Menschwerdung des Sohnes Gottes in Gegensatz gegen dieses Wissen. Wir haben also hier nur den Process der Ineinsbildung christlichen Wissens und christlichen Glaubens, indem jenes, gleich anfangs aus diesem hervorgetreten, die für diesen wirkliche Objektivität der Versöhnung negirte, und dieselbe nur als in der That unwirkliche in die Innerlichkeit des menschlichen Wesens verlegte. Die mittelalterliche Philosophie geht von der vollzogenen Ineinsbildung beider aus, in welcher das christliche Wissen nicht dem Glauben sich entgegensetzt, sondern aus diesem selbst, den Glauben als seine innere Voraussetzung bejahend, hervorwächst. Man muss das innere Verhältniss des Denkens zum Glauben im Auge behalten, um namentlich die mittelalterliche Philosophie richtig zu würdigen; nicht erst das Denken vollzog die subjektive Aneignung des objektiven Inhalts des Glaubens, und dieser Inhalt stand dem Glauben vor dem Denken nicht als eine blos äusserliche, starre Objektivität gegenüber, sondern der Glaube schon ist als solcher eine wahrhaft innerliche Aneignung des vorausgesetzten objektiven Inhalts, und aus dieser innerlichen Aneignung, ohne negativ gegen sie zu sein, ging von selbst die selbstthätige Produktion dieses Inhalts aus dem Denken hervor; das ist der eigentliche Sinn des bekannten Anselm'schen Satzes, *credo ut intelligam etc.* Diese **unbefangene, innere, lebendige**

Einheit des Denkens und des Glaubens, in welcher jenes aus diesem sich erhob, um sofort sich selbst wieder im Glauben zu bejahen, und ohne sich aufzuheben, im Glauben wieder über sich hinauszugehen, diess macht gerade die Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Philosophie, der sogenannten Scholastik aus. — Aber ihr Resultat war die Entzweiung beider, das Denken stellte sich in der neuen Philosophie auf sich selbst, es wurde zur schlechthin selbständigen, voraussetzungslosen Quelle der Erkenntniss erhoben. Immer hat jedoch diese freie Subjektivität im Begriff ihrer selbst zugleich den Begriff eines absolut Objektiven; sie hat daher von vorneherein das Streben in sich, über sich in ihre reale Voraussetzung zurückzugehen, um in dieser sich selbst als freie Subjektivität zu besitzen. Und damit geht diese keineswegs über das Christenthum hinaus, sondern sie ist nur die That der vollständigen Aneignung der dem Glauben objektiv vorausgesetzten Versöhnung, als der innern Vollendung des menschlichen Wesens selbst.

III.

Die Vorstellung von der Präexistenz Christi in der ältesten Kirche.

Von

Julius Hellwag,

Candidaten der Theologie in Bonn.

(Fortsetzung und Schluss.)

Nachdem wir nunmehr gesehen, dass die Vorstellung von der Präexistenz keine spezifisch christliche ist, dass selbst die bleibende Menschwerdung himmlischer Wesen auf dem Gebiete des späten Judenthumes vorkommt, gehen wir zur christlichen Apokalyptik über. Höchst ausgebildet, als ganz geläufige Anschauungsweise, tritt im Hirten des Hermas die Angelologie auf. Die Engel sind hier recht eigentlich das Band, welches Himmlisches und Irdisches verknüpft. Je mehr das Christenthum in dem Buche als trockne

Moral und Askese erscheint, um so mehr, scheint es, soll durch die Angelophanieen dem Bedürfnisse der Phantasie auch in etwas genügt werden. Einen eigenthümlichen Kontrast bildet es, wenn die Engel herabbemüht werden, um ganz gewöhnliche Moralvorschriften oder disciplinarische Gebote zu offenbaren. Als eine *multitudo virorum magna* (Sim. IX, 6) als *multa millia virorum* (Vis. III, 2) stellt sich die Schaar der Himmelsbewohner dar; nicht alle sind einer Gattung, sondern Rang und Beschäftigung unterscheidet sie. Jeder einzelne Mensch ist einem Schutzengel zur Pflege übergeben (Sim. V, 6. Vis. III, 5), der dem Hermas besonders wichtigen Busse ist ein eigner Engel vorgesetzt (Mand. IV, 23. XII, 6. Sim. VI, 3), selbst das Thierreich regiert ein anderer, mit Namen Hegrin (Vis. IV, 2); Tugenden und Laster sind durch Geister und Dämonen repräsentirt (Vis. III, 8. Sim. IX, 12. 15 u. A.). An Glanz und Ansehen treten besonders hervor der Erzengel Michael als *valde praeclarus et sublimis* (Sim. VIII, 1. 3), dem christlichen Volke vorstehend, wie einst dem jüdischen; dann die sechs Engel, welche den *Filius Dei* zunächst begleiten. Von ihnen heisst es, dass sie vor Erschaffung der Welt gewesen seien Vis. IV, 3: „*Hi sunt angeli Dei, qui primo constituti sunt, quibus tradidit Dominus universam creaturam suam, struendi, aedificandi et dominandi creaturas illius*“ [1]). Ausgezeichnet wird auch der Engel der Kirche (vergl. Ascens. Jes. III, 15); sie erscheint als alte Frau, weil sie „*omnium prima creata est, et propter illam mundus factus est.*“ Bei weitem am höchsten erhaben und in Gottes unmittelbare Nähe gerückt ist aber der *Filius Dei*, als im Rathe Gottes bei der Schöpfung thätig, als Erlöser und Vollender der Kirche und als Weltrichter. Sim. IX, 12: *Filius Dei, antiquior omni creatura, in consilio patri suo adfuit ad condendam creaturam.* V. 14: *Totus orbis, omnis Dei creatura sustentatur ab eo.* Im neunten Gleichniss ist er sowohl der Fels, auf dem der Thurm — die Kirche — gebaut wird, als auch die Thür in demselben. Der Fels ist alt, eben

---

1) Es ist klar, dass diese Sechs mit dem Sohne zusammen die heil. Siebenzahl bilden. Vgl. Gfrörer a. a. O. I, S. 277, wo die Stelle aus Pirke Elieser c. IV. angeführt ist: *Expansum est ante eum (scl. Deum) velum, et septem angeli, qui prius creati sunt, famulantes ei ante velum.* Vgl. auch Tob. 12, 15. Apocal. 1, 4.

weil der Sohn vorweltliches Wesen ist, das Thor aber neu, weil er *„in consummatione in novissimis diebus adparebit“*. Hienach könnte es scheinen, als ob der Sohn wirklich als Gottes anderes Ich nach der Weise der späteren Kirchenlehre gefasst sei — schwört doch der Vater sogar bei seinem Namen (Vis. II, 2); allein andere Stellen sprechen es zu bestimmt aus, dass der so hoch erhabene Sohn doch nur ein Engel ist. Mit den übrigen Engeln theilt er die menschliche Gestalt, wenn er auch, herrlicher als sie, selbst den Engel der Kirche überragt (Sim. IX, 6); vor Allem aber führt er geradezu die Benennung *nuntius Dei* und *nuntius* (Sim. VII, IX, 1), welche nicht Uebertragung von *ἀπόστολος*, sondern von *ἄγγελος* ist; wie aus den Parallelen der erhaltenen griechischen Fragmente erhellt (Sim. VI, 2. 3.). Er ist aber der *nuntius* schlechthin, und behauptet so dieselbe Stelle als Haupt und König der übrigen, wie der Messias bei Henoch. Wenn somit kein Grund ist für die Erklärung der Präexistenz über die angelologische Vorstellung hinauszugehen, so soll doch nicht geläugnet werden, dass auch andere Theologumena in Beziehung zu diesem Obersten der Engel gesetzt sind. Das: *In consilio adfuit ad condendam creaturam* erinnert zu unmittelbar an die Weisheit. Auch an die Memra scheinen sich Anspielungen vorzufinden. Vis. III, 2 wird von der auf das Wasser, d. h. die Taufe gegründeten Kirche gesagt: *„Fundata est verbo omnipotentis et honorifici nominis, continetur autem ab invisibili virtute Dei“*. Es ist wahrscheinlich, dass das Wort der Sohn, die Kraft der Geist ist. Auch wenn der Vater bei seiner *gloria* schwört (Vis. II, 2), so ist es wohl anzunehmen, dass damit der *Filius* gemeint sei, da in demselben Cap. auch ein Schwur bei dem Namen des Sohnes vorkommt (Vgl. Dorner a. a. O. S. 195). So sagt Justin (Dial. c. Tr. c. 128) von einigen Juden, sie nennen die *δύναμις θεοῦ* theils *δόξα* (also *gloria*), weil sie in unaufhaltbaren Gesichten den Menschen erscheine, wobei wohl an die Schechinah zu denken sein dürfte, theils *ἄγγελος* (also *nuntius*), weil sie die göttlichen Gebote offenbare. Wie flüssig aber alle diese Begriffe noch sind, wie sie fortwährend wechseln, mag man aus Vis. I, 4 abnehmen: *„Deus virtutum, qui invisibili virtute et magno sensu suo condidit mundum, et honorifico consilio circumdedit decorem creaturae suae; et fortissimo suo*

verbo confixit coelum .... et **virtute sua potenti** *condidit sanctam ecclesiam suam.*" Dem Sohne wird überhaupt mehr die Gegenwart bei der Schöpfung als der Schöpfungsakt beigelegt, der nach Vis. I, 1 vielmehr dem Vater zukommt.

So kann es denn nur Verwirrung in diese unentwickelten Verhältnisse bringen, wenn Herr D. Dorner den Maassstab der späteren Dogmatik an dieselben anlegt, und die Fragen, wie sich der Sohn zum Vater, beide aber zum Geiste verhalten, in diesem Sinne zum Gegenstand der Untersuchung macht. So heisst es a. a. O. S. 196: „Die Christologie des Hermas setzt in dem Erlöser ein wirklich hypostatisches vom Vater verschiedenes Göttliches, das bei der Weltschöpfung präsent und thätig war, dessen Namen gross und unendlich ist und von dem der Erdkreis getragen wird; dieses selbige Göttliche ist in Christo erschienen, dieser selbige wird die Welt richten", ja S. 198 wird diese Behauptung gar dahin gesteigert, Hermas habe Sim. IX: „die **kirchliche** Lehre vom präexistenten Sohn Gottes, der Mensch ward." Allein auch die entgegengesetzte Meinung des Herrn Dr. Baur („Dreieinigkeit" I, S. 133) vermögen wir uns nicht anzueignen, nach welcher das Göttliche in der Person Christi nur der den menschlichen Körper erfüllende heil. Geist sei, wo dann der Name „Sohn Gottes" von der menschlichen Persönlichkeit Jesu her gleichsam rückwärts auf den präexistirenden Geist erst soll übertragen worden sein. Diese Theorie begründet sich auf die Sim. V, deren Betrachtung wir daher bis hieher aufgespart haben. Zweierlei aber erschwert die richtige Auslegung der Parabel; einmal der offenbar korrupte oder schlecht übertragene Text, sodann der Umstand, dass die christologische Anwendung des zunächst zur Erläuterung des Fastenmandates entworfenen Bildnisses eine sekundäre ist. So scheint denn wirklich die Meinung des Verfassers über sein Gleichniss sich zu bestätigen (c. 3.) „*has similitudines non novi, neque intelligere possum*", wenigstens befriedigt keine der gegebenen Deutungen. Der Inhalt ist der folgende: Ein Herr beauftragt seinen Knecht während seiner Abwesenheit für seinen Weinberg Sorge zu tragen, indem er ihm die Reben anzubinden gebietet. Dieser aber thut mehr als das, er jätet und lockert den ganzen Weinberg. Dafür schickt ihm der Herr nach seiner Rückkehr Speisen von der Tafel, welche der Knecht seinen Mitknechten mittheilt. Hoch

erfreut ruft jetzt der Herr seinen Sohn und seine Freunde, und erhebt nach ihrem Rathe den Knecht zum Miterben des Sohnes. Die Interpretation des Engels geht dahin, der Herr sei Gott, der Sohn der heil. Geist, der Knecht der Sohn Gottes, der Weinberg das Volk Gottes, die Pfähle, an welche die Reben gebunden werden, die Schutzengel, das Unkraut die Sünde, und endlich die Speisen die göttlichen Gebote. Es fällt sofort auf, dass der Sohn des Herrn im Gleichniss nicht auch in der Auslegung der Sohn Gottes ist, sondern dass diese Rolle dem heil. Geist anheimfällt. Herr Dr. Baur, dem auch Herr Dr. Schwegler (Nachapost. Z.-A. I, S. 341) beistimmt, schliesst daraus, dass der Geist das konstitutive Element in der Person Christi sei, und dass nur die Fleischwerdung dem Geiste den Namen Sohn Gottes zugewandt habe. Allein das *Filius Spiritus sanctus est* (V, 5), bezieht sich nur auf den *Filius* im Gleichniss, und es müsste dargethan sein, dass auch sonst im Buche diese Vorstellung vorkomme; die Stelle Sim. IX, 1 aber sagt nur der *Filius Dei* sei *ille spiritus, qui in effigie ecclesiae locutus est.* Daraus erhellt durchaus nicht, dass dieser *spiritus* gerade der *spiritus sanctus* sei, vielmehr ist *spiritus*, wie *nuntius*, *genius*, nichts weiter als ἄγγελος, ja selbst, wenn das Prädikat *sanctus* dabei stünde, würde darin noch kein Beweiss für die Identifizirung jenes *spiritus*, und somit des Sohnes, mit dem Geiste gegeben sein, denn auch andere Lichtwesen führen diese Benennung. So ist z. B. Vis. IX, 13 von *spiritus sancti*, so wie Vis. III, 4 von *angeli sancti* die Rede. Der Sinn des Stelle ist daher einfach der: „Jener Geist oder Engel war der Sohn Gottes. Für die Unterscheidung des Sohnes und Geistes könnte man sogleich das Folgende geltend machen, wo gesagt ist, für die Erleuchtung durch den *nuntius* d. h. den Sohn habe Hermas erst durch den *spiritus* gestärkt werden müssen, wenn nur nicht auch hier die Bedeutung des Wortes *spiritus* viel zu unsicher wäre. Ueberhaupt hat sich aber der heil. Geist in unserem Buche noch gar nicht recht zu einer Persönlichkeit zusammengezogen, er ist mehr noch allgemeines Prinzip (Mand. V, 2), während der Sohn schon eine konkrete Engelpersönlichkeit ist. In der *Ascens. Jesaiae* tritt, wie wir sehen werden, dann auch der Geist als Engel auf. — Was nun die streitige Auslegung der fünften Parabel betrifft, so möchte am ehesten noch Herrn Dr. Dorner so weit zu folgen sein,

dass wir annehmen, der heil. Geist habe das Gefäss des Leibes für den Sohn bereitet, und sich daher mit dem Vater über den Lohn berathschlagt — vielleicht desshalb, weil der eigentliche Berather Gottes, der Sohn, eben in jenem Leibe abwesend war. Das Schiefe liegt dann darin, dass, obwohl der *Filius Dei* der zu belohnende *servus* sein müsste, nun blos der Leib den Lohn empfängt, wahrscheinlich weil jener Gedanke dem Verfasser anstössig war. Der Leib für sich — und so müsste nach Herrn Dr. Baur die Sache doch am Ende gefasst werden — kann aber unmöglich den Namen *Filius Dei* führen. Nun meint Herr Dr. Dorner, diese Belohnung des Leibes beziehe sich auch auf die Person Christi, insofern damit eine Erhöhung der menschlichen Natur gegeben sei, „der Leib wird zum Sohne Gottes erhoben und dem heil. Geiste gleichgestellt.“ Allein die Worte: *„ut et huic, scilicet corpori, quod servivit spiritui sancto sine querela, locus aliquis consistendi daretur, ne videretur mercedem servitutis suae perdidisse“* führen gar nicht auf diese Idee. Wenigstens der *locus aliquis consistendi* scheint nicht auf ein Vereinigtbleiben mit dem Sohne bezogen werden zu können, vielmehr machte jener den Leib gewiss nur zu seinem vorübergehenden Organ. Wunderbar muss nun freilich die Belohnung des Leibes durch irgend eine Fortexistenz uns vorkommen, aber wer sagt uns, dass das *corpus* eben blosser Körper gewesen? Vielleicht war es, wie Cerinths Jesus, ein Individuum; ausserdem wäre aber auch der Gedanke einer Belohnung des blossen Leibes nichts Unerhörtes, da selbst noch Tertullian die Auferstehung des Fleisches durch die Bemerkung beweiset, der durch die Qualen des Märtyrerthums gepeinigte Leib, müsse doch auch seine Erquickung erhalten [1]. Für ganz verfehlt ist es zu erachten, wenn Herr Dr. Dorner, um die Erhöhung der Menschheit an dem Sohne darzuthun, sich darauf beruft, was Sim. V. *corpus* heisse (sei es σῶμα oder σάρξ) werde

1) Der Mechanismus im Verhältniss von Leib und Seele bei Hermas ist wunderbar. So Mand. V, 1.: Der Mensch ist das Gefäss *(vas)* in dem der heil. Geist wohnt. Wird letzterer durch einen bösen Geist betrübt, so wird es ihm zu eng. So wenig Honig und Absinth in einer Amphora sich vertragen, so wenig jene beiden Geister. Das Gefäss fliesst über, weil der *tener spiritus* mit dem *malus spiritus* nicht zusammenweilen kann.

ja Sim. IX, 6. 12 „*vir*" genannt. *Vir* wird hier nicht die menschliche Natur, sondern der Sohn Gottes selbst genannt, insofern er in Engelgestalt erscheint. Die ihn umgebenden Engel heissen ja auch *splendidi viri*, und Niemand wird daraus auf eine vorhergegangene Menschwerdung derselben schliessen wollen.

Da Herr Dr. Baur seine eben entwickelte Ansicht auch auf eine Stelle im zweiten Clemensbrief basirt hat, so ist es passend gleich hier auf denselben Bezug zu nehmen. Pseudoclemens richtet sein Schreiben an Ebioniten, welche im Begriff stehen, von der fortschreitenden Zeitentwicklung überflügelt zu werden, und ermahnt sie, doch namentlich über die Person Christi einen höheren Lehrtypus sich anzueignen. Der Ausgangspunkt für denselben liegt ihm theils in der Soteriologie, theils in der Eschatologie; Glaube und Hoffnung fordern beide eine höhere Würde Christi. In diesem Sinne redet er seine Brüder an, c. 1: *Οὕτως δεῖ ἡμᾶς περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ φρονεῖν, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.* Dass das *Θεός* nicht im Sinne der Logoslehre vom Verfasser gemeint sei, sondern ein populäres auch sonst vorkommendes Prädikat des mit göttlicher Würde begabten Christus ist, zeigt die zweite etwas genauer eingehende christologische Stelle des Brieffragmentes, cap. 9: „*Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ὁ σώσας ἡμᾶς, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ, καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν.*" Auch hier fasst Herr Dr. Baur das *πνεῦμα* ohne Weiteres als Bezeichnung des heil. Geistes, allein da *ἅγιον* nicht dabei steht, so muss es doch gewagt erscheinen, hier eine sonst nicht vorkommende Vorstellung zu finden. Am Gerathensten möchte es daher sein, *πνεῦμα* auch hier als Geist, Lichtnatur überhaupt zu nehmen. Wie der Briefsteller sich dieselbe gedacht habe, kann bei dem völligen Mangel näherer Bestimmungen nicht entschieden werden. Das *σὰρξ ἐγένετο* wird schwerlich etwas Anderes, als die Annahme eines Leibes besagen; gerade wie auch im unten zu betrachtenden Barnabasbriefe der Leib Christi schlechtweg das *σκεῦος πνεύματος* heisst. Uebrigens glauben wir mit Herrn Dr. Dorner (a. a. O. S. 207. Anm.), dass auch dort das *πνεῦμα* nicht die Bedeutung des heil. Geistes, als einer dogmatisch fixirten Vorstellung hat.

Am verwandtesten mit dem Hirten des Hermas ist unter den Apokalypsen die wohl etwas später zu setzende *Ascensio Jesaiae*

vatis [1]). Missbrauch des geistlichen Amtes und Lehrstreitigkeiten sind zur Zeit der Abfassung schon an der Tagesordnung; reine Lehre und Weissagung — klagt der Verfasser — werden verlassen, die kirchliche Würde aus Ehrsucht und Goldgier gesucht, Hirten und Presbyter hassen einander, die Hoffnung auf die Parusie ist schwankend geworden.

Dann zeigt sich in dem Buche die Engellehre im Begriff, in das Gebiet der Gnosis auszumünden, wiewohl die Unterscheidung von Gnosis und Pistis noch fehlt und die Idee des Demiurgs noch nicht klar ausgesprochen ist. In keiner Schrift kann man besser die völlige Entleertheit des Weltbewusstseins, die Entäusserung alles realen Inhaltes aus dem Diesseits an's Jenseits kennen lernen, als in dieser. Das Verhältniss zwischen Geist und Materie, Seele und Leib wird immer mechanischer, die Verkörperungen und Menschwerdungen immer doketischer; die Engel sondern sich in verschiedene räumlich übereinander liegende Sphären ab, die sofort an die gnostischen Aeonen uns erinnern. Die Grundzüge dieser himmlischen Topographie sind folgende: Ueber der Erde ist zunächst das Firmament, in welchem seit Anbeginn der Welt der Satan mit seinen Engeln in ewigem Streit und Toben sich bewegt; die Erde ist Abbild dieses Firmamentes, daher auf ihr dieselben Erscheinungen sich wiederholen (7, 10). Höher hinauf folgen der Reihe nach in immer steigendem Glanze die sieben Himmel. In den ersten fünf gibt es ein Rechts und Links und einen Herrscherthron in der Mitte, die Engel links von derselben sind weniger strahlend als die zur Rechten. Der sechste Himmel hat diese Unterscheidung der Seiten nicht, offenbar weil er selbst Komplement des siebenten ist. Letzteres in Betracht gezogen, und die fünf ersten Sphären doppelt gerechnet, kommt gerade die valentinianische Dodekas heraus. Die Christologie der Schrift stellt sich am besten in dem Zusammenhange dar, in welchem der in den siebenten Himmel entrückte Jesaias das Werk des Sohnes im Voraus erschaut. In der Mitte des obersten Himmels steht der Thron Gottes, der unsichtbaren Glorie (9, 37. 10, 16. 7, 17). Ihm zur Rechten sitzt der Sohn, der Herr, gewöhnlich der

---

1) *Ascensio Jesaiae vatis, opusculum pseudepigr. Ed. Ric. Laurence Oxon.* 1819.

Dilectus genannt, zur linken der heil. Geist. „*Vidi*", heisst es 11, 32. 33, „*quod sedit (scl. Christus) a dextra illius magnae gloriae, et angelum Spiritus sancti, quod sedit a sinistra.*" Man sieht, wie hier die Anfänge der Trinitätslehre in der Angelologie wurzeln, Sohn und Geist als die vornehmsten Engel sind dem Vater unmittelbar zur Seite gestellt. Der heil. Geist führt fast durchgängig den Namen *angelus Spiritus sancti*; 3, 15 erscheint er mit dem Engel der Kirche und dem Erzengel Michael in einer Reihe; dennoch bleibt er das Inspirationsprincip (4, 22. 6, 6. 10 u. öft.). Der Sohn dagegen wird schon nicht mehr ausdrücklich Engel genannt, allein schon der Name *Dilectus*, den wir nicht mit Gfrörer aus dem hohen Liede ableiten möchten, zeigt, dass eine ähnliche Anschauung wie bei Henochs Bezeichnung „des Auserwählten" zu Grunde liegt. Ganz entschieden aber beweiset die 9, 35 vom Geiste gebrauchte Benennung „*secundus angelus*"; dass der *Dilectus* auch ein Engel, der *primus inter pares* ist.

Trotzdem ist er so hoch über seine Genossen erhöhet, dass er selbst einmal Gott genannt wird 9, 5: „*Dominus Deus tuus*", dass die Engel ihn anrufen; allein 9, 40 betet er gemeinschaftlich mit dem Engel des heil. Geistes zum Vater. So ist die Engelgestalt schon eine seiner Glorie nicht mehr völlig angemessene, er nimmt sie nur an, um sichtbar zu werden c. 10, 7. „*Et aspexi quendam stantem, cujus gloria superabat gloriam omnium et gloria ejus erat magna et magnifica.*" v. 20: „*Et mutatus est factusque sicut angelus.*" Der heil. Geist ist zwar ein „*alius gloriosus, qui ei similis*", auch er wird von den Engeln verehrt, allein seine Glorie bedarf keiner Verwandlung. Die Menschwerdung des *Dilectus* kann nach dem Bisherigen nicht wohl anders als doketisch ausfallen. Von jeher war dieselbe beschlossen und ihrentwegen dem Sohne die Namen Christus und Jesus beigelegt (8, 25. 9, 13. 10, 7. 9, 5); sie besteht in der Annahme einer *species* oder *forma humana* (3, 13. 8, 10). Ehe der *Dilectus* aber dieselbe sich aneignen kann, muss er durch die Himmel hindurchgehen und in jedem in die Form der daselbst befindlichen Engel sich kleiden. Sogar den Engeln des Firmamentes muss er sich assimiliren (10, 30). „*Cavens tibi ipsi*", spricht Gott zu ihm, „*assimilaberis formae angelorum firmamenti, et angelorum, qui apud inferos.*" Das *cavens tibi ipsi*

deutet darauf, dass der Teufel getäuscht werden musste, damit er den Durchgang nicht verwehre, eine Idee, welche an die Versöhnungslehre des Irenäus erinnert. Auch die Geburt von der Jungfrau musste dem Satan ein Geheimniss bleiben (11, 16 wozu Ignat. ad Eph. c. 19 zu vergleichen); sie begab sich übrigens in dieser Weise (11, 2 ff.): Jesaias sieht ein Weib aus dem Stamme Davids, Jungfrau und dem Joseph verlobt, der auch aus dem ächten Stamme Davids aus Bethlehem in Judäa geboren ist. Maria wird schwanger und Joseph will sie verstossen; da erscheint der Engel des heil. Geistes in der Welt, und Joseph besteht nicht länger auf seinem Vorsatz. Nach zwei Monaten sitzen Joseph und Maria beisammen; plötzlich schaut die letztere ein kleines Kind und erstaunt. „*Et post stuporem ejus matrix ejus inveniebatur ut prius sine graviditate.*“ Da erst werden auch Josephs Augen geöffnet, er erblickt das Kind und preiset Gott, dass er in sein Erbtheil gekommen. Man sieht deutlich, dass nur der gangbaren Ansicht zu Liebe diese Geburtsgeschichte, wenn auch möglichst doketisirt, aufgenommen ist, denn an sich hätte der Sohn auch ohne Geburt die Menschengestalt annehmen können, so gut wie die der verschiedenen Engel bei seinem Hinabsteigen durch die Aeonen. Auch den Tod, den *Descensus ad angelum mortis*, Auferstehung, Höllenfahrt kennt der Verfasser; zwischen Auferstehung und Himmelfahrt fällt ihm ein Zeitraum von 545 Tagen; schliesslich erfolgt die Rückkehr zum Vater ohne Wandlung in glänzender Gestalt zum Erstaunen der Himmel, die ihn seines *Incognito* halber nicht hatten hinabfahren sehen. Der Wiederkunft geht die Erscheinung des Berial vorher, der in der Gestalt Neros auftretend, Wunder thut, sich Gott nennt, bis nach 1332 Tagen der Herr auf den Schultern der Seraphim sitzend das Gericht beginnt. Die Gewalten der Finsterniss werden vernichtet, selbst der Engel der Sonne, der auf Berials Geheiss bei Nacht geschienen, muss erröthen; die Frommen — charakteristisch als die bezeichnet, welche glauben: *Fideles in coelum ascensuros esse* (2, 9) — werden mit Thronen, Kronen und Kleidern belohnt; 9, 24 sieht Jesaias eine ganze Garderobe im siebenten Himmel zu diesem Zwecke aufbewahrt; es scheint fast als ob die verklärten Leiber selbst darunter verstanden seien (4, 17. 1, 5. 8, 14. 9, 17).

Die Art der Menschwerdung verdient noch eine kurze Beleuch-

tung. Es ist klar, dass die Annahme des menschlichen Wesens durch ein präexistentes Subjekt in zwiefacher Weise sich veranschaulichen lässt, einmal als Besitzung irgend eines menschlichen Individuums, sodann als Verbindung mit einem blossen Leibe, wie die neutestamentlichen Schriften zum Theil die Sache fassen, und wie auch in unserem Buche die Inkarnation des *Dilectus* gedacht zu sein scheint. Aber auch für die erstere Vorstellung finden wir in der *Ascensio* ein Beispiel in dem Auftreten Samael Satans oder Berials, des gewaltigen Engels der Luft. So besitzt er den König Manasse. 2, 1: „*Samael in Manasse mansit eique adhaesit*“; er ist die eigentlich handelnde Person in ihm, und „*per Manassen*“ (11, 41) durchsägt er den Propheten mit der hölzernen Säge. Noch doketischer wird die Erscheinung des Teufels vor der Parusie geschildert: „*Descendit Berial magnus angelus, rex hujus mundi, quem possedit a tempore primae collocationis* [1]); *et descendet a suo firmamento sub specie hominis, regis impii, interfectoris suae matris, nempe regis hujus mundi.*“ Eine wunderbare Duplicität! die eine Person wird zum blossen Vehikel der anderen [2]).

Wie hier das Verhältniss Berials zu Nero gedacht ist, scheint Cerinth [3]) sich die Verbindung seines Christus mit Jesus gedacht zu haben; bei ihm ist ein vollständiges menschliches Individuum Gegenstand der Besitznahme durch ein präexistentes Subjekt. Man pflegt den Cerinth ohne Weiteres den Gnostikern beizuzählen, und in der That berichten Irenäus und der aus ihm schöpfende Epiphanius einstimmmig, er habe die Welt nicht von dem höchsten Gotte, sondern von einer weit untergeordneten Kraft erschaffen werden lassen. Dagegen aber lautet fast alles Uebrige, was über ihn berichtet wird, so

1) Die vom Gnosticismus gezogene Konsequenz liegt hier nahe genug. Besitzt der Teufel Firmament und Erde von Anfang an, so ist der Gedanke, sie seien von ihm geschaffen, und somit die Idee des Demiurgen sofort gegeben.

2) Aehnliches findet sich auch sonst. In den „*Acta Pauli et Theclae*“ erscheint Christus in der Gestalt des Paulus. Grabe Spic. Patr. I, S. 104: *Ἴδεν τὸν κύριον καθήμενον ὡς τὸν Παῦλον.* Auch das von Judas Joh. 13, 27 Gesagte: *εἰσῆλθε εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς*, gehört hieher.

3) Vgl. Iren. adv. Haer. I, 26 III, 3. Epiphan. Haer. XXVIII. Euseb. H. E. III, 28.

entschieden judaistisch, dass man an jener Angabe wohl irre werden kann. Nicht nur soll er (Epiph. Haer. XXV.) gelehrt haben, *τὸν κόσμον ὑπὸ ἀγγέλων γεγενῆσθαι,* so wie, dass Gesetz und Propheten durch Vermittlung der Engel gegeben seien, und zwar das Gesetz durch einen der weltschöpferischen Engel; sondern geradezu wird sein Unterschied vom Gnostiker Carpocrates darin gesetzt, dass er theilweise dem Judaismus zugethan gewesen (*ἐν τῷ προσέχειν τῷ Ἰουδαϊσμῷ ἀπὸ μέρους*). Endlich wissen wir, dass er Chiliast war, und allein den Matthäus d. h. das Ebräerevangelium gebrauchte. Die Gesetzgebung den Engeln zuzuschreiben, war eine höchst gewöhnliche Ansicht, und die Weltschöpfung wird ihnen von Philo gleichfalls an mehreren Stellen übertragen. Sonach scheint die angelologische Vorstellung von Cerinth nicht überschritten zu sein, und es muss wahrscheinlich werden, dass Irenäus nur die Gnosis seiner Zeit auf ihn zurückdatirte, wenn er die weltschaffende Macht, als eine *„virtus valde separata et distans ab ea principalitate, quae est super universa,“* namentlich aber als *„ignorans eum, qui super omnia est Deum“* bezeichnet. Die Weltschöpfung durch die Engel passt zum Mindesten weit besser zu den übrigen Eigenthümlichkeiten des Systemes. Eben desshalb werden wir nicht Ursache haben, in Betreff der Christologie Cerinths über die jüdische Bewusstseinsform hinauszugehen. Jesus ist nach ihm von Joseph und Maria natürlich erzeugt, denn ein Anderes „schien ihm unmöglich.“ Obwohl der künftige Messias durch Gerechtigkeit und Weisheit vor allen Menschen sich auszeichnete, empfing er doch seine höhere Ausrüstung erst bei der Taufe. Bis hieher schliesst sich Alles an die altebionitische Anschauung an. Bei der Taufe aber ist es nun nicht der heil. Geist, der in Gestalt der Taube auf ihn herabschwebt, sondern ein himmlisches Wesen, Christus, vereinigt sich mit ihm. Eine nähere Bezeichnung dieses Subjektes findet sich nirgends; nur das wird gesagt, dass sich dasselbe vor dem Leiden und Tode wieder zurückgezogen habe. Jesus litt dann allein, Christus aber blieb *„impassibilis“* da er seiner Existenz nach *„spiritalis“* war. Nach der Bedeutung, welche die Angelologie sonst für Cerinth hat, kann der Schluss, dass diess nicht leidensfähige, pneumatische Wesen ein Engel war, nicht als zu voreilig erscheinen.

Wir haben nunmehr eine Reihe von Zeugnissen gehört, die sich

von der vorchristlichen Zeit bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts hinziehen, und einstimmig die Vorstellung von Christo als einem Engel bekennen. Von ganz bedeutendem Gewichte sind dieselben auch desshalb, weil die apokalyptische Literatur ohne Zweifel sehr populär war, weil sie lange ehe von Inspiration des neuen Testamentes und von einem Kanon die Rede war, als prophetische für inspirirt galt. Allein eine wie weite Verbreitung müssen wir jener Denkweise zusprechen, wenn wir sehen, dass die Ebioniten überhaupt derselben zugethan gewesen; denn — man mag über das Verhältniss des Paulinismus und Judaismus im zweiten Jahrhundert denken wie man will — einen grossen Einfluss wird man dem Ebionitismus immer zugestehen müssen! Es ist nun aber nicht nur an die angelologischen Spekulationen der colossischen Irrlehrer, an die Empfänger des Hebräerbriefes zu erinnern, sondern alle diejenigen Ebioniten, welche nicht bei der ältesten Form der Christologie stehen blieben, oder die ganz gewiss mehr private als volksthümliche Vorstellung der Pseudoclementinen theilten, haben Christus als Erzengel aufgefasst. Die betreffende Stelle steht Epiphan. Haer. XXX, 3. 16. *„Λέγουσι ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δε κτισθέντα, πνεῦμα ὄντα* [1]) *καὶ ὑπερ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κυριεύοντα, καὶ Χριςὸν λέγεσθαι“* — so hoch erhoben sie ihn über die ganze Schöpfung, selbst über die Engel, und dennoch heisst es weiterhin: *„Οὐ φάσκουσι δὲ ἐκ θεῦ πατρὸς αὐτόν γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ ἐκτίσθαι ὡς ἕνα τῶν ἀρχαγγέλων, μείζονα δὲ αὐτῶν ὄντα, αὐτὸν δὲ κυριεύειν τῶν ἀγγέλων καὶ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ παντοκράτορος πεποιημένων;“* wozu zu vergleichen ist Tertull. de carne Chr. c. 14.: *„Ebionem constituisse Jesum plane prophetis gloriosiorem, ita ut in illo angelus fuisse dicatur.“* Also trotz aller Erhabenheit bleibt auch hier Christus der Menschensohn des Henoch.

So darf der Satz als erwiesen hingestellt werden: Es war in der ältesten Kirche eine weitverbreitete, besonders populäre Vorstellung, als das in Jesu erschienene präexistente Subjekt einen Engel zu denken; als Grundlage da-

---

1) Auch hier erhellt wieder, dass *πνεῦμα* von Christo gebraucht nicht auf den heil. Geist zu beziehen ist. Vgl. übrigens zu d. St. Baur »Paulus« S. 443.

für aber ist die schon innerhalb des Judenthums nach dem Vorbilde des Daniel mit der messianischen Idee combinirte Angelologie zu betrachten.

II. Christus ein über die Engel erhabenes, unbestimmt gedachtes Mittelwesen.

Das bisher gefundene Resultat gibt uns das Recht auch diejenigen Bücher unseres Kanons, in denen die Präexistenz ausgesprochen ist, ohne dass doch das die Person Jesu erfüllende Göttliche auf einen bestimmten dogmatischen Ausdruck gebracht wäre, auf ihren Zusammenhang mit der entwickelten angelologischen Vorstellungsweise näher anzusehen. Hieher gehören vor Allem die paulinischen Briefe.

Bei der Beurtheilung der Christologie des Apostels Paulus ist vornehmlich festzuhalten, dass seinem ganzen System gemäss, es ihm nicht auf den irdischen Christus, den *Χριστὸς κατὰ σάρκα,* sondern auf den auferstandenen, den idealen ankam. Der verklärte *κύριος* ist es, der den Angelpunkt des christlichen Glaubens bildet; wie der erste Adam Quell des Todes, so ist Christus als der zweite Adam das Prinzip des neuen unvergänglichen Lebens geworden, das mit seiner Auferstehung von den Todten für ihn und uns beginnt. (Vgl. Baur, „Paulus" S. 599.) Von diesem Gesichtspunkte aus ist besonders 1 Cor. 15, 45. zu begreifen: *Οὕτω καὶ γέγραπται· „ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος εἰς ψύχην ζῶσαν" ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν.* Von dem ersten Adam — der ja überall ein Typus des zweiten ist (Röm. 5, 14.) — wird gesagt, er sei zur lebendigen Seele geworden. Das *ἐγένετο* darf gewiss nicht übersehen werden; wie Adam durch Gottes Anhauch aus dem Erdenklosse zur lebendigen Seele ward, so ward auch Christus erst zum *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (vgl. Baur a. a. O. S. 630). Wann? Offenbar nach seinem Tode; denn das ganze 15te Cap. des ersten Corintherbriefes handelt ja von der Auferstehung von den Todten, als deren Unterpfand die Wiederbelebung Christi hingestellt ist. Alle sollen in Christo lebendig werden, Jeder in seiner Ordnung, zuerst aber der Herr selbst (V. 22. 23.). Eben desshalb ist er nun als Prinzip der Auferstehung, der leiblichen wie der geistigen, als vom Vater erhöheter Erlöser, das

πνεῦμα, das Licht- und Lebens-Prinzip selbst. So gilt es auch nur vom erhöheten, idealen Christus, wenn 2 Cor. 3, 17. gesagt ist: Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐκεῖ ἐλευθερία. Auch hier erscheint sofort die Hoffnung auf die künftige Verklärung angeschlossen, durch die wir ihm gleich werden sollen, denn sie geschieht ja καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος. — Diese Anschauung des verklärten Christus als des lebenspendenden Geistes ist eine spezifisch paulinische, die sich nirgends wiederfindet; denn auch die im vierten Evangelium vorgetragene Behauptung, dass erst seit Christi Tode das πνεῦμα ἅγιον angefangen habe, für sich zu existiren, weil nämlich Christus es bis dahin allein in sich beschlossen hielt, ist durchaus nicht parallel; denn hier beginnt gerade die Zweiheit des Sohnes und Geistes, wo bei Paulus die Identität beider eintritt. Es kann nicht in Abrede gestellt werden, dass mit dieser Idee die eigentliche Bedeutung der Christologie für das paulinische System sich abschliesst. Dennoch sind verschiedene andere, zum Theil heterogene Elemente in dieselbe aufgenommen. Was das Wesen Christi während seiner menschlichen Existenz betrifft, so ist dafür besonders massgebend die Stelle Röm. 1, 3. 4.: — τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυῒδ, κατὰ σάρκα· τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει, κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Mit Herrn Dr. Zeller (Theol. Jahrb. I. 3. S. 486 ff.) müssen wir uns zunächst ganz einverstanden erklären in der Auffassung: „welcher beurkundet worden ist als Sohn Gottes, nach der Seite des πν. ἁγ. auf kräftige Weise durch die Todtenerweckung," denn die Coordinirung der drei Momente widerlegt sich durch den Gegensatz, in dem das κατὰ σάρκα zu dem κατὰ πνεῦμα ἅγ. steht. Im πνεῦμα soll also die höhere Seite des menschgewordenen Christus ausgedrückt sein. Dagegen vermögen wir Hrn. Dr. Zeller nicht zu folgen, wenn er unsere Stelle mit der obigen, in welcher Christus geradezu πνεῦμα heisst, identificirend — die Behauptung aufstellt, dass das πνεῦμα ἅγιον oder ἁγιωσύνης „selbst das Element sei, aus welchem die höhere präexistente Persönlichkeit Christi bestehe." Denn erstlich war an jener Stelle (2 Cor. 3, 17.) nur vom verklärten Christus die Rede, sodann aber kann ein präexistirendes Subjekt doch nicht wohl zusammenfallend gedacht werden mit dem unpersönlichen Geiste; und dass der Geist bei Paulus noch nicht als eigene Person

gefasst sei, hat ja Hr. Dr. Zeller selbst a. a. O. dargethan. Demnach bleibt kaum etwas Anderes übrig, als anzunehmen in der fraglichen Stelle sei Paulus, was den Menschen Jesus Christus betrifft, ganz der gangbaren Ansicht gefolgt, welche den Sohn Davids dadurch als Messias beurkundet werden lässt, dass das göttliche Prinzip des Geistes ihn erfüllte. Erst durch den Tod des Leibes in's Element der Ewigkeit versetzt, ward Christus dann nach eigenthümlich geistvoller Auffassung des Apostels selbst zum lebenverleihenden Geiste.

Um so dringender entsteht nun aber die Frage, ob Paulus denn wirklich ausser der bisher entwickelten, der Bedeutung seines soteriologischen Systems völlig genugthuenden Vorstellung von Christo, noch eine persönliche Präexistenz gelehrt habe. Wir müssen diese Frage entschieden bejahen. Der Beweis, den Hr. Dr. Zeller (a. a. O. I. 1. S. 53 ff.), selbst abgesehen von den Briefen an die Philipper und Colosser aus den Schriften von ganz unbestrittener Aechtheit geführt hat, scheint uns auch durch die Entgegnung des Hrn. Dr. Baur im „Paulus“ S. 623 ff. nicht widerlegt zu sein. Schon wenn 1 Cor. 15, 28. Christus als zweiter Adam der *κύριος ἐξ οὐρανοῦ* genannt ist, wird es sich schwer läugnen lassen, dass damit ein persönliches vorweltliches Sein gemeint sei. Möglich ist es, dass hier die mystische jüdische Lehre vom Messias als dem Urmenschen influirt hat, allein die auf Daniel ruhende Anschauung des im Himmel weilenden Menschensohnes im Henoch liegt viel näher. — Ferner deutet die Art, wie Christus sich zur Menschheit herabliess, durchaus auf eine auf einem Willensakte beruhende Entäusserung. In den Worten 2 Cor. 8, 9.: *„Γινώσκετε τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε“* werden die Corinther ermahnt zur Mittheilung an die Bedürftigen, Christus ist dazu ermunterndes Beispiel, kann es aber nur sein, wenn er einen früher wirklich besessenen Reichthum aus Gnade freiwillig hingab. Wollte man die Christo durch das Schicksal gewordene unfreiwillige niedrige Geburt und äussere Dürftigkeit in dem *πτωχεύειν* finden, so könnte das *δι' ὑμᾶς*, auf dem doch das Hauptgewicht liegt, nicht genügend erklärt werden. Somit war die Armuth Christi eben seine Menschheit, im Vergleich mit der vorweltlichen Glorie. Diese freie Entschliessung Christi wird anderwärts als Sendung durch den Vater bezeichnet. Dass Gal. 3, 16.:

„ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ γενόμενον ἐκ γυναικὸς“ und Röm. 8, 3.: „τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, die Existenz des Sohnes vor der Sendung vorausgesetzt werde, scheint uns unbestreitbar, denn nur wenn Geburt und Erscheinung im Fleische etwas Christo eigentlich nicht Zukommendes ist, hat die besondere Hervorhebung derselben wahrhafte Bedeutung. Auch 1 Cor. 10, 4. scheint von einer Erscheinung Christi vor seiner Menschwerdung die Rede zu sein, obwohl wir diese Stelle nicht gerade als Hauptstütze dieser Ansicht anführen möchten, denn möglich bleibt es, dass die πέτρα nur allegorisch auf den Erlöser bezogen ist. Indessen haben wir schon oben bemerkt, dass Paulus durch die jüdische Meinung, die Schechinah habe die Israeliten auf dem Zug durch die Wüste geleitet, auf diese Vorstellung kann geführt worden sein.

Allein einen Schritt weiter gehend müssen wir auch die Theilnahme an der Weltschöpfung dem paulinischen Christus vindiciren. Was Hr. Dr. Baur von vornherein dagegen geltend macht, dass es dem jüdischen Bewusstsein schlechthin widerspreche, Christo eine seinem menschlichen Dasein vorangehende göttliche Würde zuzuschreiben, dass die strenge Scheidung von Θεὸς und Κύριος bei Paulus es im höchsten Grade unwahrscheinlich mache, dass der Apostel das Höchste, was zum Gottesbegriff gehöre, die Weltschöpfung dem letzteren beilege, — Alles diess würde auch uns im höchsten Grade bedenklich machen, wenn uns Präexistenz und Weltschöpfung in der That das Prädikat Θεὸς für Christus zu involviren schienen [1]). Allein dem ist nicht so, wie wir nun schon mehrfach zeigen konnten; auch des Hermas Engel-Christus war ja bei der Schöpfung thätig, bei Philo und bei Cerinth übernahmen die Engel dieselbe. Somit können wir von dieser Seite keinen Anstand nehmen, auch dem paulinischen Christus dasselbe beizulegen, wenn die exegetische Wahrscheinlichkeit dafür sprechen sollte. Und das ist bei der Stelle 1 Cor. 8, 6. gewiss der Fall; nothgedrungen müssen wir das δι' οὗ τὰ πάντα auf die Weltschöpfung beziehen. Wollte man nämlich

1) Dass die Doxologie Röm. 9, 5. nur auf Gott sich beziehe, dass es Paulus nicht in den Sinn kommt, Christus den Gott über Alles zu nennen, bedarf nachgerade keines Beweises weiter. Vgl. Baur a. a. O. S. 624.

auch die unmittelbare Rücksichtsnahme auf den Genuss des Götzenopferfleisches fallen lassen, so widerstrebt es doch immer, das *πάντα* in der einen Hälfte des Verses anders zu fassen, als in der anderen. Das *ἐξ οὗ τὰ πάντα* von Gott hier noch besonders im Gegensatz zu den Götzen gesagt, kann nichts anderes bedeuten, als das Universum. Da nun das *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ*, von unserem Verhältniss zu Christo, seine Parallele in dem *ἡμεῖς εἰς αὐτὸν*, welches unser Verhältniss zu Gott bezeichnet, bereits hat, so kann das *δι' οὗ τὰ πάντα* von Christo gebraucht, auch an dem *ἐξ οὗ τὰ πάντα* nur seinen Correlatbegriff haben, und muss daher von einer Wirksamkeit bei der Begründung des Universums verstanden werden. Gott ist der Urquell aller Dinge, und das Endziel unseres Seins, Christus sein Organ, sowohl bei der Schöpfung des Alls, als auch für die Vermittlung unseres Wesens mit dem göttlichen.

Somit können wir nicht anders, als anerkennen, dass auch in den unbezweifelten Briefen des Apostels Christo Präexistenz und Weltschöpfung beigelegt werde. Da nun aber weder der Brief an die Philipper noch der an die Colosser etwas über diese Idee Hinausgehendes enthalten, so können wir von Seiten der Christologie keinen Grund für ihre Unächtheit weiter geltend machen, und da uns die übrigen Zweifel für sich allein nicht gewichtig genug erscheinen, die Briefe dem Apostel mit Hrn. Dr. Baur abzusprechen, so wird es nöthig sein, ihren christologischen Lehrbegriff mit dem bis jetzt Gefundenen in Beziehung zu setzen. Dadurch wird sich dann auch eine nähere Einsicht darüber gewinnen lassen, in welchem Verhältniss das Mittelwesen Christus zu Gott und Welt gedacht ist. Was zuerst den Philipperbrief angeht, so enthält er die Weltschöpfung durch den Sohn gar nicht, dagegen führt er den Gedanken der Menschwerdung des präexistenten Christus, der 2 Cor. 8, 9. mehr nur angedeutet war, etwas weiter aus. Cap. 2, 6. heisst es: „Ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ." Für die Erklärung ist zunächst festzuhalten, dass die *μορφὴ θεοῦ* und das *ἴσα θεῷ εἶναι* nicht wohl identisch sein können, denn was Christus schon besass, brauchte er nicht zum Gegenstand eines Raubes zu machen;

beide Ausdrücke stehen vielmehr in einem Gegensatze. Christus war in göttlicher Gestalt, aber nicht Gott gleich; statt nun aber seiner hohen Stellung sich zu überheben und die Gottgleichheit gewaltsam sich zu arrogiren, entäusserte er sich vielmehr jener μορφὴ θεοῦ. Es ist nicht zu läugnen, dass Hrn. Dr. Baur's Vergleichung des ἁρπαγμὸν ἡγήσατο mit dem ungestümen Verlangen der gnostischen Sophia sehr viel Gewinnendes hat; allein da der ganze Sinn der Stelle über den paulinischen Gedankenkreis nicht hinausgeht, so muss es erlaubt sein, auch diesen einzelnen, allerdings auffallenden Ausdruck in der angegebenen Weise zu verstehen. Die Philipper werden ermahnt, nicht übermüthig zu sein, denn selbst der über alle Geschöpfe erhabene Christus erniedrigte sich weit unter seine Würde. Die Phrasen μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, sind die im Wesentlichen parallelen Bezeichnungen dieser Erniedrigung durch die Menschwerdung. Das mehr oder weniger Doketische im Ausdruck kann nicht Wunder nehmen, denn was kann der Leib für ein vorweltliches Subjekt, das durch seine Verleiblichung sich gar nicht erst in seiner Persönlichkeit konstituirt, anders sein, als ein blosses σχῆμα? Was den Namen anlangt, der Christo für seine Entäusserung zum Lohne wird, so ist er der als κύριος. Auch das stimmt mit dem oben Entwickelten zusammen; nach seiner Verklärung wird er der Herr, oder was dasselbe ist, der Geist, das weltbeherrschende Lebensprinzip.

Es ist nunmehr die Frage aufzuwerfen, was war der Sohn vor seiner Menschwerdung, in welchem Verhältniss stand er zum Vater und zur Welt? Unter der μορφὴ θεοῦ ist offenbar nichts Anderes zu verstehen, als was 2 Cor. 4, 46. gemeint ist, wenn Christus die εἰκὼν θεοῦ, derjenige ist, auf dessen Antlitz die δόξα θεοῦ ruht. Schon aus Röm. 8, 29. ist ersichtlich, dass die εἰκὼν nicht von absoluter Göttlichkeit zu fassen sein kann, denn Gott hat ja auch den Gläubigen verheissen, dass sie συμμόρφοι τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ sein sollen, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς. An dieser Stelle aber ist von der Auferstehung die Rede, und es wird dadurch wahrscheinlich, dass neben der geistigen Verklärung εἰκὼν und die in dem σύμμορφος liegende μορφὴ auch von einer verklärten Leiblichkeit zu verstehen sein möchten; in diesem Falle wäre die Ablegung der μορφὴ θεοῦ Entäusserung ei-

nes himmlischen Leibes, Vertauschung mit dem menschlichen, der μορφὴ δούλου, und nach der Auferstehung folgte dann die Wiederannahme des vorweltlichen, der zugleich Urbild des neuen Leibes der Gläubigen sein würde, — die ja auch sonst nach der Auferweckung als ἰσάγγελοι gedacht werden. — Eben dahin führt auch Phil. 3, 20. 21. mit 2, 6. ff. verglichen. In dem ὃς μετασχηματίζει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ, kehrt fast die ganze dort gebrauchte Terminologie wieder. Unser menschlicher Leib ist der Leib der ταπείνωσις, sein σχῆμα solle verwandelt werden in die μορφὴ des Lichtkörpers Christi; wie nahe liegt es, auch die μορφὴ θεοῦ, welche Christus vor der Annahme des menschlichen Leibes hatte, von einer pneumatischen Gestalt zu verstehen! Doch dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls bleibt der Sohn dem Apostel ein zwar weltschöpferisches, aber Gott durchaus untergeordnetes Mittelwesen; ob Geschöpf oder nicht lässt sich nicht ermitteln, weil Paulus darüber wohl selbst nicht reflektirt hat. Wie sehr er aber Christum nur als Organ des Vaters fasst, geht aus 1 Cor. 15, 28. hervor, denn hier heisst es von der Vollendung aller Dinge: Τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα. Dass eine solche Anschauung schnurstracks der späteren Kirchenlehre widerspricht, welcher der Sohn bleibendes Moment im göttlichen Wesen selbst ist, ist so einleuchtend, dass nur völlige dogmatische Verstocktheit es in Abrede stellen könnte.

So ginge denn auch die paulinische Präexistenzlehre über ein engelartig gedachtes Mittelwesen nicht hinaus. Wie schon gezeigt, wurzelt diese ganze Vorstellung gar nicht im Mittelpunkte des Systemes, und es ist daher wahrscheinlich, dass sie dem Apostel von Aussen durch die Zeittheologie in irgend einer Weise zukam. In dieser Beziehung ist es von Interesse, wie sich die paulinische Christologie im Colosserbriefe zu der angelologisch-jüdischen Anschauungsweise stellt. Den colossischen Irrlehrern waren die Engel nach ihren verschiedenen Rangstufen Gegenstand religiöser Verehrung; ihnen gegenüber war es daher nöthig, Christo eine über alle himmlischen Mächte erhabene Stellung zu sichern, um die Absolutheit des Christenthumes zu wahren. Was aber hier der offene Gegensatz auszusprechen gebot, konnte auch sonst schon den Apostel bewogen haben, mit seinem Lehrbegriff hinter der jüdisch-messianischen Dog-

matik eines Henoch nicht zurückzubleiben. Dass aber letztere ihm bekannt sein konnte, ist nach dem Obigen nicht wohl zu bezweifeln; und kann es auch an sich nichts Unwahrscheinliches haben, dass er, gewöhnlich im Kampf mit dem orthodoxen Judenthum, auch einmal mit jener anderen jüdischen Denkweise in Konflikt gerieth, und da hielt er denn der θρησκεία τῶν ἀγγέλων, die ihm eine niedrige Vorstellung von Christo, eine ταπεινοφροσύνη (2, 18) zu sein schien, seine Präexistenzlehre entgegen. — Im Uebrigen bietet auch der Kolosserbrief nichts wesentlich Neues. Auch hier (1, 15—20) ist Christus die εἰκὼν des unsichtbaren Gottes; der Ausdruck πρωτότοκος πάσης κτίσεως ist eher Bezeichnung eines primären Geschöpfes als einer ewigen Existenz. Das: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι (2. 9: πλήρωμα τῆς θεότητος) gilt vom erhöheten Erlöser, und enthält in keinem Falle ein Mehreres, als die Identifizirung mit dem πνεῦμα selbst. Von einem bestimmten dogmatischen Ausdruck, auf den die Lehre von der Person Christi gebracht wäre, ist somit auch hier keine Spur. Hätte aber Paulus von einer wesentlichen Gottheit, selbst nur von der Logosidee gewusst, hier musste er sie geltend machen, hier wenn irgendwo, kam es darauf an, zu sagen: Christus ist kein Engel, er ist der Logos, ist Gott. Statt dessen haben wir die ganz unbestimmte Vorstellung eines Mittelwesens gefunden, als πρωτότοκος über die Engel erhaben, theilhabend an der Weltschöpfung, aber ohne göttliche Wesenheit. Mag sich die Dogmatik unserer Tage immerhin an dem Gedanken eines Wesens zwischen Gott und Mensch stossen; es ist nicht erlaubt, einer früheren Zeit von vornherein solche Ideen abzusprechen, welche für sie erweislich nichts Widersprechendes enthielten.

Was die entschieden pseudopaulinischen Briefe angeht, so bietet der Ephbeserbrief für die Präexistenzvorstellung gar kein neues Moment, und die Stellen der Pastoralbriefe, aus welchen man das Prädikat „Gott“ als von Christo gebraucht darthun wollte, lassen sämmtlich eine andere Deutung mindestens mit derselben Wahrscheinlichkeit zu. Uebrigens sind sie wegen ihrer späten Entstehung auch von keiner grossen Bedeutung für unsere Frage. Der zweite Thessalonicherbrief endlich entwirft sein Christusbild ausschliesslich von der eschatologischen Perspektive aus.

Eins der lichtvollsten Dokumente für die Entwicklung der ältesten Christologie dagegen ist der Brief an die Ebräer. In dem vorzugsweise in Betracht kommenden ersten Kapitel ist vor allem der Zeitpunkt zu unterscheiden, in welchem jedes der Prädikate Christo zugesprochen wird. Schon in seinem vorweltlichen Sein beim Vater ist er 1, 3: ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως Gottes, durch ihn sind die Aeonen geschaffen (vgl. 2, 11), er ist der πρωτότοκος (1, 6); Himmel und Erde sind seiner Hände Werk (1, 10), während sie vergehen, bleibt er unvergänglich. Die Ausstrahlung der göttlichen Glorie und der Abdruck der göttlichen Substanz sind im Wesentlichen dasselbe, wie die εἰκὼν bei Paulus, nur scheint eine mehr emanatistische Anschauung darin zu liegen; so nennt auch Philo die Engel ἀπαυγάσματα. Ein ganz subordinirtes Verhältniss des vorweltlichen Christus ist in dem πρωτότοκος und vorzüglich in den Worten 3, 2, wo Gott als ποιήσας αὐτὸν bezeichnet ist, begründet, wenn wir der wahrscheinlichsten Erklärung von Bleek folgen. Auch seine Sendung tritt der Sohn nur auf Befehl des Vaters an 5, 5.

Obwohl nun Christus als Theilhaber an der Weltschöpfung dem Verfasser auch in seinem präexistenten Sein erhaben über die Engel ist, so beginnt seine absolute Erhöhung über dieselbe doch erst nach der Menschwerdung. Diese ist scheinbar zwar eine Erniedrigung noch um ein Kleines unter die Engel (2, 7), allein die Treue, die er bewies, verschafte ihm einen Vorzug vor Allen. 1, 9: „Ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου." Liebe zur Gerechtigkeit und Abscheu vor dem Unrecht erwerben ihm also während seines irdischen Lebens das, was Henochs Menschensohn während seines himmlischen Daseins vor seinen Genossen durch seine Rechtschaffenheit davontrug. Dass unter diesen μέτοχοι die Engel zu verstehen sind, kann gar nicht zweifelhaft sein (Bleek), obwohl De Wette es verwirft, ohne indessen irgend eine andere Erklärung vorzuschlagen. Wird hier somit Christus, trotz seiner Qualität als Weltschöpfer, in eine Linie mit den Engeln gestellt, in einem Briefe, der doch gerade seine Bevorzugung vor denselben darthun möchte, wie tief muss da diese angelologische Christologie gewurzelt sein! Der Lohn, den der Erlöser empfängt, besteht in den

Ehrennamen Sohn und Gott. Er ist so viel grösser als die Engel, als er eine ehrenvollere Benennung erhalten (1, 3. 4), zu keinem Engel ist je gesagt, was zu ihm: *υἱός μου εἶ σὺ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* (1, 5 vgl. 5, 5). Es scheint fast, dass das Ebräerevangelium hiebei zu Grunde liegt, welches ja jene Himmelsstimme bei der Taufe ertönen liess, zumal da 5, 5 gerade von der Weihe zum hohepriesterlichen Amte gehandelt wird; obwohl immerhin möglich bleibt, dass gar nicht von einem bestimmten Zeitpunkt im irdischen Leben Christi diese Bevorzugung datirt wird.

Eine noch glänzendere Auszeichnung folgt nach der Auferstehung, er setzt sich zur Rechten der Majestät in der Höhe (1, 3) und wird zum *κληρόνομος τῶν πάντων*. Darüber dass diese letzteren Worte nicht auf die Präexistenz, sondern auf den erhöheten Zustand zu beziehen sind, siehe De Wette z. d. St., sein Reich wird ewig dauern (1, 11. 12. 13, 8) und alle feindlichen Mächte werden ihm unterworfen sein (1, 13. 2, 8). Ein schliesslicher Triumph steht ihm nämlich noch bevor, wenn der Vater ihn abermals in die Welt einführen wird, worunter unstreitig mit De Wette gegen Bleek die Wiederkunft zum Gericht zu verstehen ist. Dann werden auch die Engel, vormals seine Genossen, ihn anbeten (1, 6).

Somit wurzelt auch der christologische Lehrbegriff des Ebräerbriefes in der Angelologie; obwohl ursprünglich Weltschöpfer ist Christus doch erst durch das sittliche Verdienst während der Menschwerdung schlechthin über die Engel gestellt; er erwirbt erst den Gottesnamen und die Herrschaft über Alles. Wie gross ist der Unterschied von der späteren Kirchenlehre, ja wie weit liegt selbst die Logosidee noch entfernt! Nicht von Philo her, den er doch wahrscheinlich kennt, sondern durch den Gegensatz zur populären Engelvorstellung, kommt der Verfasser zu seinem Christus. Läge auch in der That — was nicht unmöglich ist — 4, 12 in dem *ζῶν γὰρ ὁ λόγος, τομιώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*, eine Anspielung an die alexandrinische Grundidee; um so auffallender muss es nur werden, dass der Logosbegriff nicht direkt auf Christus angewandt ist, wo der Gegensatz, wie im Kolosserbriefe, doch eine bestimmte dogmatische Bezeichnung so wünschenswerth gemacht hätte. Wenn 11, 3 die Schöpfung dem *ῥῆμα θεοῦ* zugeschrieben wird, so könnte allerdings an die Memra gedacht werden, allein

eine Identifizirung derselben mit dem Sohne ist durchaus unerweislich.

Die Vorstellung, dass Christo erst später der Gottesname zu Theil wird, mag uns zur Apokalypse des Apostels Johannes hinüberleiten[1]. Hier geht, der Anlage des Buches gemäss, die Darstellung der Person Christi von seinem verklärten Zustande und von seiner Parusie aus. Er ist der Erstgeborne von den Todten (1, 5 ff.), der Herrscher über die Könige der Welt (17, 14), als Versöhner und Begründer eines priesterlichen Geschlechtes hat er das Reich gestiftet, in welchem ihm für alle Aeonen Macht und Herrlichkeit sein wird (5, 12); er sitzt neben dem Vater auf dem Throne (3, 22). Ganz nach Daniel ist sein Kommen in den Wolken des Himmels geschildert (1, 13. 14, 14) als eines *ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου*. Alles dies geht über das schon Bekannte nicht hinaus; allein auch die Belehnung mit dem Gottesnamen soll keine absolute Göttlichkeit Christi bezeichnen.

Dass das *ὄνομα τὸ καινὸν* (3, 12) wirklich der Gottesname ist, kann nicht bezweifelt werden. Schon 3, 12 wird den Gläubigen die Aufprägung des göttlichen Namens verheissen, der auch der heiligen Stadt gebührt. Zu Grunde liegt die bekannte talmudische Tradition, dass die Frommen, Jerusalem und der Messias mit dem Jehovahnamen belegt werden (vgl. 14, 1). Als Umschreibung von יְהוָֹה ist es daher zu fassen, wenn Jesus 1, 17 sagt: *Ἐγώ εἰμι ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος καὶ ὁ ζῶν*, oder wenn es 2, 8 heisst: *τάδε λέγει ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, ὅς ἐγένετο νεκρὸς καὶ ἔζησεν*; nichts Anderes besagt endlich auch 22, 13 die Bezeichnung *Α καὶ Ω, ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος*. Alles ist blosse Paraphrase dessen „der da ist, der da war und der da sein wird“ (1, 4).

Geradezu ausgesprochen wird derselbe Name 19. 12. 13. „*ἔχων*“ — heisst es hier von Christo — „*ὄνομα γεγραμμένον, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός .... καὶ καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ· ὁ λόγος τοῦ θεοῦ.*“ Dieser Geheimname ist nun aber einfache Uebertragung der מֵימְרָא דַי יְהוָֹה, welche wiederum nichts als eine gewöhnliche Paraphrase von יְהוָֹה selbst ist.

Mit dieser Benennung also erhält der verklärte Christus das

1) Vgl. Zeller, theol. Jahrb. I, 1. S. 67 ff. und 4, S. 709—715.

ewige Reich, er ist der ἔχων τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ (2, 8), er hat die Schlüssel des Todes und der Unterwelt (1, 17), welche sonst eine jüdische Lehrtradition Gott allein vorbehält. Bis hieher mussten wir uns mit der von Herrn Dr. Zeller gegebenen Entwicklung völlig einverstanden erklären, allein über die Stelle 3, 14 sind wir anderer Meinung. Um die Benennung ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, die einzige, in welcher eine Präexistenz Christi ausgesprochen zu sein scheint, als blossen Ehrentitel fassen zu können, als einen „gesteigerten Ausdruck für den Gedanken, dass der Messias das höchste Geschöpf sei, dasjenige, auf welches bei der Schöpfung von Anfang an Rücksicht genommen wurde", beruft sich Herr Dr. Zeller auf die rabbinische Meinung, dass sieben Dinge, worunter auch der Messiasname, vor der Welt, zehn andere mit ihr zugleich geschaffen seien. Allein eben da in diesen Fällen die Präexistenz ein Attribut ohne alle weitere Bedeutung, eine blosse Ausgeburt der Phantasie ist, so will es uns nicht recht denkbar scheinen, dass ein so ausschliesslicher und prägnanter Ausdruck, wie ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως in gleichem Sinne gewählt sein können. Offenbar wird der Eine dadurch der gesammten Totalität des übrigen Seins gegenübergestellt. Damit ist freilich — was auch schon in der späteren Verleihung des Jehovahnamens liegt — die Gottheit Christi nicht behauptet, sondern ausgeschlossen, denn als Anfangspunkt der Schöpfung ist der Sohn natürlich in derselben mitbegriffen. Dass er bei der Schöpfung der übrigen Wesen thätig gewesen, könnte zwar in jenem Terminus gefunden werden, aber es ist nirgends ausgesprochen, vielmehr legen die Stellen 4, 11. 10, 6 jenen Akt dem Vater allein bei. Zur Vorstellung vom vorweltlichen Sein Christi mag Johannes wohl durch die Memra gekommen sein; indessen ist nicht zu übersehen, dass diese Idee ihm nur eine beiläufige ist, was sich theils aus der eschatologischen Haltung seines Dogmas, theils aber auch daraus erklärt, dass ein Jünger, der den persönlichen Umgang Jesu genossen, nicht wohl, wie Paulus, die Präexistenzlehre durchgreifender sich aneignen konnte.

III. Christus die Sophia und der Logos.

Bereits eben wurde bemerkt, dass die Weisheit innerhalb der jüdischen Vorstellung mit dem Messias keineswegs in Beziehung ge-

setzt sei, und ebendaher finden wir denn auch nur vereinzelte, verhältnissmässig späte Spuren davon, dass Christus als die auf Erden erschienene *σοφία* gedacht sei. Zunächst bei Hegesipp. Wenn dieser (Euseb. H. E. III, 32) die Zeitgenossen Christi bezeichnet als „*Γενεὰ τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων*", so lässt sich zwar nicht schliessen, dass die Lehre von der Sophia den Mittelpunkt seiner Christologie bildete, wohl aber, dass ihm jene Vorstellung eine geläufige gewesen sein muss. Dasselbe gilt von der Stelle des Ev. Luc. 11, 49: „*Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν,*" worauf ein von Christo stammender Ausspruch angeführt wird (vgl. Matth. 23, 34). Da Marcion die Worte nicht las, so gehören sie dem antimarcionitischen Interpolator an (vgl. Ritschl, Ev. Marcions. S. 89). Eine dritte Spur findet sich in der Rede der montanistischen Prophetin Priscilla (Epiphan. Haer. XLIX, 1), die eine zum Behuf einer speciellen Offenbarung ihr gewordene Erscheinung Christi in folgender Art erzählt: „*Ἐν ἰδέᾳ γυναικὸς ἐσχηματισμένος ἐν στολῇ λαμπρᾷ ἦλθε πρός με Χριστός, καὶ ἐνέβαλε ἐν ἐμοὶ τὴν σοφίαν.*" Aus dem Letzten erhellt unwidersprechlich, dass die weibliche Gestalt durch die Vorstellung von der Weisheit zu erklären sei [1]).

Weitere **direkte** Zeugnisse für diese Gestalt des christologischen Dogmas sind nicht aufzufinden, der Sache nach aber scheint der dem Barnabas zugeschriebene Brief auf etwas Aehnliches zu deuten.

Die gewöhnlichen Benennungen Christi in demselben sind *Filius Dei* (VII. IX.), *Dilectus* (III), der Herr, Richter über die Lebendigen und Todten (VII); eine bestimmtere Anschauung spricht sich indessen cap. V. aus: „*Et ad hoc Dominus sustinuit pati pro anima nostra, cum sit orbis terrarum Dominus, cui dixit die ante constitutionem saeculi: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*"; womit parallel cap. IX:

---

1) So erklären sich auch übereinstimmend Schwegler, Montanismus S. 165 f., Ritschl a. a. O., und Dorner a. a. O. S. 216 Anm. Gegen wen der Letztere hier polemisirt, ist uns nicht klar geworden; wie es scheint gegen Schwegler, der aber für diese Stelle die weibliche Erscheinung gar nicht vom רוּחַ sondern ebenfalls von der *σοφία* herleitet.

„Ὡς λέγει τῷ υἱῷ· ποιήσωμεν κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν τὸν ἄνθρωπον, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν θηρίων τῆς γῆς κ. τ. λ." Zwar ist die Theilnahme an der Weltschöpfung durchaus nichts der σοφία oder dem λόγος spezifisch Zukommendes, sondern Philo legt sie auch den Engeln bei, zum Theil gerade mit Bezug auf dieselbe mosaische Stelle [1]), allein da das angelologische Element bei Barnabas zurücksteht, so liegt es näher, anzunehmen, er habe an die Weisheit und die weltschöpferische Funktion derselben gedacht, damit stimmt gut, dass er cap. V. auch die Propheten ihre Begabung von Christo empfangen lässt. Der bestimmte dogmatische Ausdruck indessen findet sich auch hier noch nicht; so wird zwar cap. XVI von dem uns inwohnenden λόγος τῆς πίστεως und der σοφία τῶν δικαιωμάτων gesprochen, als von einer Einwohnung Gottes selbst, zugleich aber in demselben Sinne von der κλῆσις τῆς ἐπαγγελίας und den ἐντολαὶ τῆς διδαχῆς.

Bemerkenswerth ist die Weise, wie in dem Briefe die Incarnation aufgefasst ist. Die menschliche Seite Christi besteht zunächst nur in einem Leibe. Cap. VII heisst es vom Opfertode: αὐτὸς ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτιῶν ἤμελλε σκεῦος τοῦ πνεύματος προσφέρειν θυσίαν. Wie Christi Körper also blosses Gefäss seiner höheren Natur ist, so wird auch von unseren Leibern derselbe Ausdruck angewendet (c. XXI). Sodann ist aber die Annahme des Leibes ausschliesslich desshalb von Christo beliebt, um seine himmlische Lichtnatur vor den blöden Augen der Menschen zu verhüllen, denn wie sollten sie, welche den Glanz der erschaffenen Sonne nicht einmal auszuhalten vermögen, den Anblick seines wahren Wesens ertragen! c. V: „Εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν ἐν σαρκὶ, πῶς ἂν ἐσώθημεν ἄνθρωποι, βλέποντες αὐτόν, ὅτι τὸν μέλλοντα μὴ εἶναι ἥλιον ἔργον χειρῶν αὐτοῦ ὑπάρχοντα βλέποντες οὐκ ἰσχύουσιν εἰς ἀκτῖνας αὐτοῦ αὐτοφθαλμῆσαι." Vergleicht man damit c. XV: Ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ φανερωθεὶς ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς," so wird man geneigt, diese apodeiktische Erscheinung von dem bereits verklärten Leibe des Auferstandenen zu verstehen,

1) Vgl. *Philo De opific. mundi* Pfeifer I. 46—48. *De linguar. conf.* Ib. III, 396. *De profug.* Ib. IV, 254. Ib. *De nom. mutat.* Ib. IV. 334 so wie *Herm. Past.* Vis. III, 4.

welcher vielleicht dieselbe Lichtnatur ist, wie die der Verhüllung bedürftige des Präexistenten.

So gewiss das Interesse, Göttliches und Menschliches in der Person Christi zur Einheit zusammenzuschliessen, das treibende Princip der späteren Christologie wurde, sobald die Gemeinde anfing, ihr eigenes Bewusstsein durch objektivirende Uebertragung auf die Person des Erlösers sich zu veranschaulichen; so sollten doch Stellen, wie die vorliegende, denen zufolge die Menschheit noch gar kein integrirendes Moment für Christum bildet, davor warnen, schon an die älteste Lehrentwicklung überall jene Idee als Maassstab anzulegen, da in ihr der Ausgang häufig genug gar nicht von der Soteriologie aus, sondern von ganz anderen, vorgefundenen Zeitvorstellungen her genommen wird.

Nächst dem Briefe des Barnabas kommt der des römischen Clemens in Betracht. In ihm scheinen die ersten Spuren der Logologie vorhanden zu sein. Zunächst erhebt er noch entschiedener wie sein Vorbild der Ebräerbrief, Christum über alle Engel c. XXXVI: *Ὅς ὢν ἀπαύγασμα τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ, τοσούτῳ μείζων ἐστὶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον ὄνομα κεκληρονόμηκεν*; dieser unterscheidende Name ist der des Sohnes, nach ψ 2, 7. 8. Auffallend in dieser Hinsicht ist das Citat c. XXIII aus Maleachi 3, 1 *ὅτι ταχὺ ἥξει καὶ οὐ χρονιεῖ καὶ ἐξαίφνης ἥξει ὁ κύριος εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ καὶ ὁ ἅγιος, ὃν ὑμεῖς προσδοκᾶτε.* Die LXX haben ganz dem Urtexte entsprechend *ἄγγελος* statt *ἅγιος*, und man kann sich nur dadurch die Veränderung erklären, dass der Verfasser gegen eine ihm anstössige Vorstellung protestiren wollte. Christus ist also Ausstrahlung des göttlichen Wesens, Organ der göttlichen Macht (*σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ* c. XVI), und empfängt als solcher die Doxologie c. XX: *ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.* Seine Erscheinung auf Erden erfolgte nach freiwilligem Entschluss in Niedrigkeit und Demuth; obwohl sie in Herrlichkeit hätte statthaben können (c. XVI.); er nahm einen beseelten Leib an und gab sein Blut für unser Blut, seine Seele für unsere Seele (c. XLIX).

Nun fragt es sich, ob mit dieser entschiedenen Erhebung über die Engelwelt nicht eine direkte Anwendung der Logologie bei dem

Verfasser verbunden sei. C. XXVII heisst es von Gott: Ἐν λόγῳ τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ συνεστήσατο τὰ πάντα καὶ ἐν λόγῳ δύναται αὐτὰ καταστρέψαι, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass, wie oben unter dem σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης, so hier unter dem λόγος μεγ. Christus zu verstehen ist. Damit wäre denn ihm auch die Weltschöpfung, was sonst nirgends erwähnt wird, zugeschrieben. Möglich freilich wäre es, dass auch c. XXIII auf Christus die εἰκὼν θεοῦ, nach der der Mensch geschaffen und zu der die Worte Gen. 1, 26, 27 gesprochen, zu beziehen wäre; so wie dass unter dem αὐτὸς διὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου προσκαλεῖται ἡμᾶς, ebenfalls der Sohn als Subjekt der alttestamentlichen Offenbarung gemeint sein könnte. Mit der letzteren Beziehung würde dann die Citationsformel οὕτως φησὶ ὁ ἅγιος λόγος (XIII, LVI) sowie das: πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ gut zusammenstimmen. Allein Alles dies ist nicht vollkommen sicher, oder kann wenigstens über die allerersten Andeutungen der Logoslehre nicht hinausführen. Ja c. LVIII heisst es: Θεὸς δεσπότης τῶν πνευμάτων καὶ κύριος πάσης σαρκὸς ὁ ἐκλεξάμενος τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἡμᾶς δι' αὐτοῦ εἰς λαόν; eine Anschauungsweise die uns gradeswegs zu Henochs Herrn der Geister und seinem Auserwählten zurückzuweisen scheint.

Wie hier ein Zurücksinken in den angelologischen Standpunkt stattfindet, so vermag an anderen Stellen die werdende Logosvorstellung noch nicht aus der Identität mit dem göttlichen Wesen herauszutreten, und die Folge davon ist eine modalistische Art des Ausdrucks, wonach Gott selbst als das unmittelbar in Jesu handelnde Subjekt auftritt. Schon das paulinische θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ könnte als hieher gehörig betrachtet werden, in unsrem Briefe ist c. II aber geradezu von παθήματα αὐτοῦ die Rede, in einer Verbindung in der nur Gott das betreffende Subjekt sein kann. Bei einer ausgebildeteren Logoslehre könnte dergleichen natürlich nicht vorkommen, und der Patripassianismus konnte ebendaher erst dann ausgeschlossen werden, als jenes Dogma zur Anerkennung in der Kirche gebracht war. In unserem Briefe, wie in manchen anderen Schriften aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ist dieser Modalismus noch ganz unbefangen, worin wohl der klarste Beweis liegt, dass

von einer bestimmten fixirten Christologie in jener Zeit nicht die Rede sein kann [1]).

Auch in den Testamenten der XII Patriarchen finden sich ganz ähnlich lautende Aussprüche. So Simeon c. 6: „der Herr der grosse Gott Israels erscheint auf Erden als ein Mensch, er nimmt einen Leib an", und ganz doketisch Asser c. 7: „θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος, Gott der sich in einen Menschen verstellt."

In sehr auffallender Weise legen auch die Ignatianischen Briefe von derselben Anschauungsweise Zeugniss ab, trotz dem, dass sie es sind, in denen die Logoslehre zu allererst in etwas entschiedener Art uns entgegentritt. Im modalistischen Sinne ist es zu fassen, wenn geradezu vom Blute Gottes die Rede ist. Eph. c. 1: Μιμηταὶ ὄντες Θεοῦ (vgl. Trall. c. 1) ἀναζωπυρήσαντες ἐν αἵματι Θεοῦ. Nicht anders lauten die Worte Eph. c. 7: ἐν σαρκὶ γενόμενος Θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν. Gott selbst ist hier das in Christo handeln- Subjekt, wie es auch Eph. c. 19 geradezu heisst: Θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερουμένου. Nach dieser Seite hin kann also ein Unterschied zwischen der höheren Natur Christi und Gott gar nicht mehr festgehalten werden, und in der That fügt Ignatius auch, als er die Gläubigen ermahnt, dem Bischof zu gehorchen, wie Christus Gott gehorchte, die Cautel bei ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα (Magn. c. 13). Allein auch diese letzte Schranke fällt, wenn Jesus Christus an vielen Stellen ohne Weiteres Gott genannt wird (Smyrn. c. 1. 10. Trall. 7. Eph. 15. Rom. Init. und c. 3. Polyc. 8).

Scheint es nun hienach, dass das Göttliche in Christo auf eine Weise angeschaut werde, welche alle hypostatische Fassung schlecht-

1) Der Triumphruf des Herrn Dr. Dorner: „Und dieser Clemens ist Vertreter der römischen Gemeinde um das Jahr 100!" ist uns ganz unverständlich. Die Christologie des Briefes ist wahrlich unbestimmt genug; was aber den Gegensatz von Paulinismus und Ebionitismus betrifft, den wir überall absichtlich ganz ausser Acht gelassen haben, so hat das Bisherige zur Genüge gezeigt, dass wenigstens die Präexistenzlehre kein Unterscheidungsdogma zwischen jenen beiden Partheien ist.

hin ausschliesst, so geht dennoch neben der modalistischen Vorstellung unvermittelt eine andere her. Schon wenn es Rom. 3 heisst: ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν μᾶλλον φαίνεται, vermischen sich zwei verschiedene Gedanken, einmal ist Christus ein vom Vater getrenntes Subjekt, das einen höheren Glanz als bisher noch zu erwarten hat, das anderemal dagegen heisst er in seiner irdischen Erscheinung ὁ θεὸς ἡμῶν. Klarer tritt die Unterscheidung auch des präexistenten Sohnes von Vater hervor Magnes. c. 6: ὃς πρὸ αἰώνων παρὰ πατρὶ ἦν καὶ ἐν τέλει ἐφάνη; darnach ist der Vater der ihn Sendende, dem er während seiner menschlichen Existenz sich unterwarf (Magnes. 7). Indessen wird das Hervorgehen aus dem Vater emanatistisch gedacht, so vor Allem Magnes. 7: — ὡς ἐπὶ ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἀφ' ἑνὸς πατρὸς προελθόντα καὶ εἰς ἕνα ὄντα καὶ χωρήσαντα — und nur an einer Stelle wird die hypostatische Unterscheidung auf einen dogmatischen Ausdruck gebracht Magnes. cap. 8: „Εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν", womit indessen möglicherweise auch Smyrn. Anf.: ἐν ἀμώμῳ πνεύματι καὶ λόγῳ Θεοῦ als auf Christum bezüglich, zu vergleichen sein möchte. Es ist schwer zu bestimmen, woher dem Verfasser die Bezeichnung „Logos" gekommen sei, eine Bezeichnung, die uns hier zu allererst in dieser bestimmten Anwendung auf Christum entgegentritt. Auf eine Bekanntschaft mit dem vierten Evangelium lässt Nichts in den Briefen schliessen, während es doch höchst unwahrscheinlich ist, dass in jenem Falle Ignatius für die Logosvorstellung auf dasselbe sich nicht sollte berufen haben [1]). Das Prädikat ἀΐδιος, was allein uns leiten könnte,

1) Unter den Zeugnissen, die gewöhnlich für das vierte Evangelium aus den ignatianischen Briefen aufgeführt werden, befindet sich die Benennung θύρα für Christus, als einigen Offenbarer Gottes (Joh. 10, 9). Allein gerade dieses Bild findet sich auf die verschiedenste Weise überall gebraucht, ohne dass jemals auf die johanneische Stelle Rücksicht genommen würde. So Herm. Past. Sim. IX, 12; in der Rede des Jacobus bei Hegesipp Euseb H. E. II, 23. in dem Pseudoclem. Hom. III, 52, I. Clem. c. 48, wo als die Quelle ψ 117, 19. 20 nach den LXX erscheint. Auch

deutet ohnehin eher auf Philo als auf Johannes, aber da der eigenthümlich Philonische Begriff der Weltidee sich in den Briefen nicht findet, so ist es am Gerathensten bei der Memra stehen zu bleiben, oder überhaupt die Frage über die Ableitung der Ignatianischen Logologie unentschieden zu lassen. Uebrigens wechselt in den Briefen die Terminologie; ein Beweis, wie wenig die Logoslehre damals schon zur gewöhnlichen Vorstellung geworden war. So Ephes. 3 und 17. *καὶ γὰρ Ἰησοῦς Χριστὸς, τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη*, und: *λαβόντος Θεοῦ γνῶσιν ὅ ἐστιν Ἰησ. Χρ.*, wo also *γνώμη* und *γνῶσις* für *λόγος* gesetzt sind. — Was die Menschwerdung betrifft, so ist sie von Ignatius weit mehr, im Gegensatz zu gnostisch-doketischen Ansichten, als wesentlich gefasst, als von Barnabas. Abstammung von David, Geburt von der Jungfrau werden betont, auch nach der Auferstehung bleibt Christus — der *τέλειος ἄνθρωπος* — mit der Menschheit behaftet. (Smyrn. c. 3).

Der Brief des Polycarp bietet für die Präexistenz gar kein Moment dar.

Es bleibt nun noch die Logoslehre bei Justin und im vierten Evangelium zu betrachten. Als anerkannt ist vorauszusetzen, dass Justin den Logos, der in Christo erschien (Apol. I, 5. 21. II, 6) aus der Reihe der Geschöpfe hervorhebt, ihm Theil an der Schöpfung gibt (Apol. I, 64), ihn das Subjekt der alttestamentlichen Offenbarung sein lässt, kurz ihn in ein ganz einziges und wesentliches Verhältniss zu Gott setzt. Er ist der *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Dial. c. Tr. 85. 138) *πρωτότοκος τῶν πάντων ποιημάτων* (Dial. 84) *τέκνον πρωτότοκον τῶν ὅλων κτισμάτων* (Dial. 125. vergl. 100). Nur darauf kommt es an, auf welche Weise der Märtyrer sich den Hervorgang des Logos aus dem Vater gedacht habe. Die drei Ausdrücke, deren er sich zur Bezeichnung dieses Verhältnisses bedient

---

Tertullian Adv. Marcionem III, 24 braucht das Gleichniss, aber gleichfalls mit Rücksicht auf eine andere alttestamentliche Stelle, ohne an das vierte Evangelium zu denken: »*Cum Jacob dixisset, quam terribilis est locus iste; non est, inquit, aliud, sed aedes Dei et haec porta coeli* (Gen. 28, 17.) *Christum dominum enim viderat, templum Dei et portam, per quam aditur coelum.*«

sind γεννᾶσθαι (Apol. I, 23. II, 6. Dial. 129), προβάλλειν (Dial. 62. 76) und προέρχεσθαι (Dial. c. 100); das erste ist bestimmt im Gegensatz zum κτίζειν zu fassen, die beiden anderen deuten auf eine Emanation hin. Für diese Anschauung ist besonders charakteristisch das Bild Dial. c. Tr. c. 61: καὶ ὁποῖον ἐπὶ πυρὸς ὁρῶμεν ἄλλο γινόμενον οὐκ ἐλαττουμένου ἐκείνου, ἐξ οὗ ἡ ἄναψις γέγονεν, ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ μένοντος, καὶ τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀναφθὲν καὶ αὐτὸ ὂν φαίνεται οὐκ ἐλαττῶσαν ἐκεῖνο, ἐξ οὗ ἀνήφθη. In dem Gleichniss des sich verbreitenden Feuers liegt ein Doppeltes, einmal das sich nicht Vermindern des Urquells, dann aber auch das gleiche Wesen des Abgeleiteten bei relativ selbstständiger Existenz. Justins Emanation ist nicht die blos modalistische der Gnostiker, sondern eine hypostatische, der Logos ist (Dial. c. 128) ein ἀριθμῷ ἕτερον. Auch ist das göttliche Wesen durch die Zeugung des Sohnes nicht zerspalten; Dial. c. 128: der Logos ist nicht gezeugt κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτά ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι. — Nur darüber findet scheinbar eine Differenz statt, wie das Verhältniss dieses Vorgangs zeitlich zur Schöpfung zu fassen sei, über das Verhältniss des λόγος ἐνδιάθετος zum προφορικός. Zwei Stellen kommen hier in Betracht, Apol. II, 6: ὁ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε, und sodann Dial. c. Tr. c. 62: τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων, συνῆν τῷ πατρὶ καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ προσομιλεῖ, worauf die Worte I Mos. 1, 26. 3, 22 folgen. Semisch (Justin d. Märt II, S. 278) stellt in diesen Stellen das συνεῖναι und γεννᾶσθαι in einen Gegensatz; das συνεῖναι soll das blos unpersönliche, eigenschaftliche Sein im Wesen des Vaters bezeichnen, während das γεννᾶσθαι kurz vor die Weltschöpfung, gleichsam als erster Akt derselben durch das ὅτε τὴν ἀρχὴν κ. τ. λ. gesetzt werde, so dass also das *fuit tempus, cum Filius non fuit,* auch Justins Bekenntniss gewesen. Allein mit Recht macht Herr Dr. Dorner (a. a. O. II, S. 423 ff.) dagegen geltend, dass συνεῖναι von dem Besitz einer blossen Eigenschaft schlechterdings nicht gesagt werden könne; nur befriedigt auch die von ihm selbst gebotene Lösung nicht. Er

übersieht nämlich die zweite der angeführten Stellen gänzlich, und sucht aus der ersten, mit Beibehaltung des Unterschiedes des Logos προφορικὸς und ἐνδιάθετος, den anstössigen Gedanken, dass der Logos erst zum Behuf der Weltschöpfung gezeugt sei, durch die Verwandlung des ὅτε in ὅτι zu entfernen. Aber abgesehen davon, dass diese Conjektur keinen befriedigenden Sinn gibt, wird dadurch kein Einklang zwischen beiden Stellen geschafft, denn immer bleibt in der einen das συνεῖναι Voraussetzung des γεννᾶσθαι, in der anderen umgekehrt das γεννᾶσθαι Voraussetzung des συνεῖναι. Am einfachsten scheint sich dieser Widerspruch zu lösen, wenn man den Unterschied des immanenten und des hervortretenden Logos bei Justin ganz aufgibt, und in der Stelle aus der Apologie συνὼν und γεννώμενος einfach umstellt. Dann erhält man gleichlautend den Sinn: der Logos ist vor der Weltschöpfung gezeugt und thätig präsent bei derselben. Ob diese Zeugung eine ewige oder zeitliche sei, darüber lässt sich aus diesen Aussprüchen nichts entscheiden; wohl aber finden sich andere, aus denen unwidersprechlich erhellt, dass auch der Logos erst durch einen Willensakt des Vaters emanirt sei; δυνάμει καὶ βουλῇ (Dial. c. Tr. 100. 128.) oder βουλήματι καὶ θελήσει (Ib. c. 61.). Furcht vor krass emanatistischer Auffassung war es wohl, was Justin zu dieser Vorstellung veranlasste. Aber die Subordination des Logos, trotz seiner göttlichen Wesenheit, ist noch viel weiter durchgeführt. Nur durch die moralische Einheit der Gesinnung ist er mit Gott verbunden — ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλ' οὐ γνώμῃ (Dial. c. 56.); ja sogar Macht, Herrschaft und Würde hat er nur durch den Willen des Vaters bekommen (Dial. c. 86. 101.), selbst seine Gottheit ist freies Geschenk desselben. (Dial. c. 127.): „Ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα υἱὸν αὐτοῦ." Höchst auffallend ist es daher, wenn Hr. Dr. Dorner (a. a. O. S. 426), es ungenau findet, dass Semisch von einer Subordination des Sohnes spricht; wir müssen vielmehr Semisch auch darin folgen, dass wir an mehrfachen Stellen sogar eine quantitative Wesensungleichheit zwischen Vater und Logos ausgesprochen sehen. So Apol. 1, 32. Apol. 2, 13. der Ausspruch: „σπέρμα παρὰ τοῦ θεοῦ," und Dial. c. 60. 127, wo gesagt ist, dass der Logos desshalb erschien, weil Gott selbst unermesslich und unveränderlich ist, daher weder sichtbar werden noch von unsern Augen ertragen werden konnte. Dieselbe Unterordnung

setzt es voraus, wenn Christus Dial. c. 126. ὑπὸ τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος genannt wird, wogegen die Bemerkung des Hrn. Dr. Dorner, der Logos sei hier ja nur Organ der Offenbarung, gar nichts hilft, denn eben darum handelt es sich ja gerade, ob im Sinne der späteren Kirchenlehre, zu deren Vertreter Justin ja gestempelt werden soll, der Logos in dieser Weise als Organ gefasst werden dürfe. Dial. c. 57. endlich heisst Christus ὑπηρέτης τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, eine Bezeichnung, die uns fast an die bekannte Engelvorstellung zu streifen scheint. So nennt Justin Christum in der That ἄγγελος (Dial. c. 127.) oder ἀπόστολος, freilich nicht um ihn wirklich zum Engel zu machen; wohl aber möchte eine solche Benennung beweisen, dass ähnliche Vorstellungen auch in seiner Zeit noch geläufig waren. Eben hieher gehört auch die oft besprochene und anstössig gefundene Stelle Apol. 1, 6.: Ἐκεῖνόν τε (scil. θεὸν) καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα — καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἑπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατὸν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. Abgesehen davon, dass hier offenbar eine der paulinischen Vorschrift strickt widersprechende Praxis behauptet wird, die Engelverehrung, zeigt die Stellung der Engel mitten zwischen dem Sohn und dem Geist, wie sehr man noch in der angelologischen Anschauungsweise in der Gemeinde befangen war, auch in Hinsicht der Person Christi und des heil. Geistes. Semisch bestreitet gegen Neander die Ansicht, dass der heil. Geist in unserer Stelle den Engeln beigezählt sei, weil der kollektive Ergänzungsbegriff „übrige" sich bei einer logisch richtigen Ausdrucksweise in der Regel an etwas Vorhergehendes anschliesse; er scheint aber ganz übersehen zu haben, dass nach seiner Interpretation dann der Logos in die Reihe der Engel hinabgerückt sein würde. — Was die Art der Menschwerdung anlangt, so bemüht sich Justin überall, die wahre Menschheit in allen Entwicklungsstadien Christo zu vindiciren, ohne die Frage, ob die menschliche Natur eine vollständige gewesen, näher zu erörtern. Bemerkenswerth ist noch, dass die bei der Zeugung Jesu thätige δύναμις ihm nicht der Geist, sondern der Logos ist.

Die Christologie des vierten Evangeliums, deren ausführlicherer Darstellung wir durch Köstlin's Bearbeitung überhoben sind, geht dadurch über Justin hinaus, dass es die Frage, wann der Logos von Gott gezeugt sei, über welche Justin noch nicht reflektirte, indem er

einen göttlichen Willensakt annahm, von vornherein abweiset durch die Behauptung eines uranfänglichen Seins des Logos beim Vater (1, 1.) [1]. Sonst ist Christus bestimmt als υἱὸς μονογενής 1, 18. als ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, endlich als Θεός 1. 1.; 1, 3. ist ihm die Weltschöpfung beigelegt. Die Bedeutung des Logos ist die „des Wortes," die platonische „der göttlichen Vernunft" ist nicht nachzuweisen. Dass der Logos schon in seinem vorweltlichen Sein konkrete Persönlichkeit war, und solche nicht erst bei seiner Menschwerdung erlangte, geht schon aus 1, 18, noch klarer aber aus 3, 13. (vgl. 6, 62. 17, 5.) hervor. Durch die anfängliche Existenz ist dem Sohne die schlechthinige Erhabenheit über die gesammte geschöpfliche Sphäre gesichert. Bestimmungen, wie πρωτότοκος πάσης κτίσεως, wie wir bei Paulus und selbst noch bei Justin fanden, kommen daher im Evangelium nicht ferner vor, denn in ihnen latitirt immer noch die Idee einer irgendwie zeitlichen Entstehung. Stellen, wie 3, 31. sprechen dagegen die absolute Erhabenheit, ja den Gegensatz zu allem Endlichen aus. Trotzdem würde man irren, wenn man im Sinne der Kirchenlehre die Subordination ausgeschlossen glauben wollte. Freilich sagt Jesus 10, 30.: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν

---

1) Auch hieraus geht hervor, dass das vierte Evangelium nicht Voraussetzung Justin's sein kann. Durch Zeller's Abhandlung über die äusseren Zeugnisse kann der Beweis, dass Justin nirgends das Evangelium citirt, als vollständig geführt angesehen werden. Trotz aller dogmatischen Befangenheit wird sich diess Resultat bald allgemeine Anerkennung verschaffen müssen. Wenn es nöthig wäre, liesse sich jener direkte Beweis leicht noch durch *argumenta e silentio* verstärken. Ein solches ist die bereits oben bemerklich gemachte Unkenntniss der Taufe Christi nach der johanneischen Auffassung; nicht minder auffallend ist die Art, in der Justin für Ereignisse aus dem Leben Christi den Beweis aus dem A. T. führt, mit ganz anderen Parallelen, als der vierte Evangelist sie gebraucht. So will er Dial. c. 111. beweisen, dass Christus das wahre Passahlamm sei, beruft sich dafür auf Jesaia 53, 7. in ganz unbestimmter Weise, ohne an die konkreten Parallelen zu denken, welche Joh. 19, 26. an die Hand gab, und welche sonst so sehr in seinem Geschmack gewesen wären. Ein anderes Beispiel ist Dial. c. 69., wo Christus die πηγὴ ὕδατος ζῶντος heisst. Nichts lag näher, als eine Beziehung auf die bekannte Stelle des vierten Evangeliums, statt dessen aber finden wir eine Berufung auf Jesaia 35, 1. 7.

ἐσμεν, und gewiss ist damit keine blos moralische, sondern eine wirkliche Wesenseinheit gemeint, allein das ὁ θεός kommt doch nur dem Vater, dem Sohne nur das prädikative θεὸς zu. Alles, was dieser hat, besitzt er nur abgeleiteterweise vom Vater, selbst das eigentlich Göttliche stammt nur von ihm. So die specifisch göttlichen Prädikate (5, 26. 6, 57. 8, 40.), er redet nur, was er vom Vater vernommen, die Wahrheit hat er nur durch Vermittlung Gottes (3, 34. 8, 28. 12, 49.), dem Willen und den Geboten Gottes folgt er (15, 10. 17, 24.), selbst die vorweltliche Herrlichkeit, wie die Macht über die Menschen sind göttliche Gabe (3, 35. 13, 3. 17, 2. 24.).

Kurz, der Vater ist grösser als er 14, 28.; in welchem Ausdruck das Subordinationsverhältniss am klarsten zu Tage liegt. Ueberhaupt ist auch der johanneische Logos nicht konstitutives Moment im Wesen Gottes selbst, sondern er bleibt ein koordinirtes für sich bestehendes Subjekt. Daher gibt es Willensakte, die gar nicht durch Vermittlung des Sohnes stattfinden; z. B. wenn Gott Christi Sendung beglaubigt (12, 28.), oder die Menschen zu ihm hinzieht (6, 44. 45. 65.).

Am Endpunkt der christologischen Entwicklung der ältesten Kirche angelangt, sehen wir somit, dass selbst hier das präexistente Subjekt Christus noch nicht in den Gottesbegriff aufgenommen, nicht aus ihm herausgesetzt, sondern dass es vielmehr ein Mittelwesen geblieben ist, zu wie hoher göttlicher Würde es auch immer erhoben sein mag. Getrost überlassen wir dem Leser das Urtheil, ob der von uns eingeschlagene Weg zur Erforschung der Anfänge unseres Dogma's der richtige ist, oder ob der geschichtlichen Wahrheit mehr damit gedient sein kann, dass man in das N. T., wie in die ältesten Väter den späteren Lehrbegriff in allen seinen wesentlichen Momenten, hineinzudeuten sich bestrebt [1]).

1) Der Brief an den Diognet hat denselben christologischen Lehrbegriff, wie das Evangelium; auch hier ist der Logos θεός (c. 7.) μονογενής, ἀπ᾽ ἀρχῆς (c. 11.). Mit der letzten Bestimmung geht der Brief über Justin hinaus, was Hr. Dr. Dorner (a. a. O. S. 427 Anm. 33) unrichtigerweise gegen Semisch läugnet. Direkte Hinweisungen auf Johannes finden sich indessen nicht, und eine Inkongruenz liegt darin, dass die dem vierten Evangelium eigenthümliche Lehre vom heil. Geist nicht im Briefe sich findet.

IV.

Das johanneische Evangelium und die Passafeier des zweiten Jahrhunderts.

Von

Dr. Baur.

Es ist bekannt, welche Mühe man sich seit MOSHEIM gegeben hat, sich eine klarere Vorstellung von dem Differenzpunkt der beiden Parteien zu machen, welche im Passahstreit des zweiten Jahrhunderts einander gegenüber standen. Kaum ist diess allmählig gelungen, so entstehen neue Zweifel, man wird auf einmal gegen das, wie es schien, schon gewonnene Resultat wieder misstrauisch. Es hat sich nämlich in den neuesten Untersuchungen herausgestellt, wie sehr das johanneische Evangelium bei dieser Frage betheiligt ist. Ich kann mir nur hieraus erklären, dass derselbe Kirchenhistoriker, welchem man die erste lichtvollere Aufhellung dieses dunkeln Punkts zu verdanken hatte, neuestens die Sache geradezu umkehrt und zur Behauptung der Kleinasiaten macht, was man bisher für die Behauptung ihrer Gegner hielt. Die Bedeutung, welche der vierzehnte Nisan für die Kleinasiaten hatte, soll er, wie NEANDER jetzt meint [1]), indem ihm dabei sogar die Aechtheit der Fragmente des Apollinaris verdächtig geworden ist, nicht als der Tag des Passahmahls, sondern als der Leidenstag Jesu gehabt haben. Die von NEANDER mehr nur problematisch geäusserte Meinung ist neuestens zum Grundgedanken einer neuen Untersuchung dieser Frage gemacht worden, welche um so mehr beachtet zu werden verdient, da sie auf der einen Seite ihren Gegenstand auf eine höchst anerkennungswerthe Weise behandelt, auf der andern aber doch nur einen neuen Beweis davon gibt, wie misslich es ist, in rein historische Untersuchungen von vorn herein ein dogmatisches oder apologetisches Interesse dieser Art einzumi-

---

1) In der zweiten Ausg. der allg. Gesch. der christl. Rel. und Kirche Bd. I. Abthl. 1. S. 512 f.

schen. Man kann die Schrift Weitzel's [1]), die ich hier meine, nicht lesen, ohne die Vermuthung, welche schon ihr Titel sehr nahe legt, durch ihren ganzen Inhalt bestätigt zu finden, dass ihre eigentliche Tendenz dahin geht, durch diese neue Erörterung der Passafrage Resultate zu gewinnen, durch welche die Authentie des johanneischen Evangeliums gegen die neuestens erhobenen Zweifel sichergestellt werden soll. Nur von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich das Verhältniss verstehen, in das Weitzel die verschiedenen Epochen und Momente des Passastreits zu einander gesetzt hat.

Man hat bisher vom Passastreit allgemein die Meinung gehabt, es habe sich in ihm von Anfang an in den verschiedenen Perioden, in welchen er hervortritt, um dasselbe Hauptmoment gehandelt, der eine Theil der christlichen Gemeinden habe einer mehr oder minder judaisirenden Richtung, der andere einer vom Judaismus freieren angehört. Diese Continuität im Verlaufe des Passastreits läugnet Weitzel. Nicht nur datirt er den uns geschichtlich bekannten Anfang des Streits nicht schon von der Zusammenkunft Polykarps mit Anicet, sondern fasst auch die beiden Phasen des Streits, die er unterscheidet, den Streit zu Laodicea um 170 und den Streit zwischen Rom und Ephesus um 190 in ihrem Verhältniss zu einander so auf, dass nur die zweite Phase die Bedeutung hat, welche man sonst dem Streit im Ganzen beizulegen pflegt. Nur in dieser zweiten Phase war es ein Streit, in welchem die christlichen Gemeinden selbst über die Art und Weise der Passafeier unter sich differirten, die erste Phase betraf nur eine auf kurze Zeit auftauchende Härese einiger judaisirender Christen, und was zwischen Polykarp und Anicet zur Sprache kam, hatte noch gar keine Beziehung auf die spätere Passafrage! Wie so schon die Zeitdauer des Streits so viel möglich beschränkt wird, so verhält es sich auch mit dem Moment seiner Bedeutung. Der dogmatische Standpunkt der beiden grossen Kirchenparteien, sagt Weitzel in seinem Schlussergebniss (S. 130), ist in dem Streit von 190 im Wesentlichen ganz derselbe ächt katholische. Die Controverse zwischen beiden dreht sich keineswegs um den Unterschied ei-

1) Die christliche Passafeier der drei ersten Jahrhunderte. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Urchristenthums und der Evangelienkritik 1848.

ner judaisirenden oder specifisch christlichen Passafeier, nicht um eine innere Identificirung von Judenthum und Christenthum einer- und eine Vertheidigung der Autonomie des letztern andererseits. Beide Theile unterschieden das eigenthümlich Christliche deutlich von dem Jüdischen, beide halten dabei den äussern Zusammenhang des neuen Testaments mit dem alten fest; beiden ist die ιδ' im Allgemeinen der chronologische Angelpunkt der christlichen Feier; beiden ist sie der Todestag Jesu; beide theilen mit einander dieselbe Chronologie der Leidenswoche; beiden ist der mosaische Passaritus in Christo, dem wahren Passalamm, erfüllt und abrogirt. Die Differenz zwischen beiden Theilen ist nur eine innere christliche, rituelle, die sich auf die innere Disposition der christlichen Feier, nicht sowohl der Auferstehungs- als der Todesfeier bezieht. Die Frage ist nur, soll die Festfreude erst mit dem Auferstehungstage oder schon mit dem Ende der Passafasten am Todestage beginnen, und soll der Todestag der stehende Freitag oder der nach dem vierzehnten Nisan wechselnde Wochentag sein. Das Eine war die Ansicht und Sitte der Occidentalen, das Andere die der Orientalen.

Hält man diese Auffassung des Passastreits mit der bisherigen zusammen, so muss man sich vor allem daran stossen, dass im J. 190 auf einmal etwas zur Sprache gekommen sein soll, worauf sich der bisherige Streit noch gar nicht bezogen hätte. Diess machen die Nachrichten, die wir über die verschiedenen Epochen und Momente des Streits haben, nicht im Geringsten wahrscheinlich; alles hat immer wieder die gleiche Beziehung auf denselben Tag, den vierzehnten, und der Gegenstand des Streits wird mit denselben Ausdrücken bezeichnet. Die Einen sind die τηροῦντες, die andern die μὴ τηροῦντες. Wäre im J. 190 auf einmal etwas ganz Neues aufgetaucht, wie auffallend wäre es, dass Irenäus in dem Schreiben bei Eusebius 5, 24 auch schon die Differenz zwischen Polykarp und Anicet, ebenso als ein τηρεῖν und μὴ τηρεῖν bestimmt, wie die im J. 190? Der Unterschied zwischen 170 und 190 soll gewesen sein, dass im J. 170 nicht Kirche gegen Kirche stand, sondern die Hauptrepräsentanten der Kirche gegen eine vereinzelte Partei, einige judaisirende Laodiceer, welche zuerst im J. 170 mit ihrem judaistischen Passaritus auftreten. Es entbehrt aber auch diess aller Begründung aus den Quellen. In Laodicea entstund zwar damals eine ζήτησις πολ-

λῄ περὶ τοῦ πάσχα, es wird aber nirgends gesagt, dass es nur einige ebionitisch gesinnte Laodiceer waren, welche die so lebhaft verhandelte Streitfrage in Bewegung brachten. Als Unwissende, d. h. der Schrift nicht genug Kundige, in ihrem religiösen Bewusstsein noch nicht vollkommen Aufgeklärte bezeichnet Apollinaris in seinen Fragmenten die Gegner, die er bestreitet, auch diese Bezeichnung lässt uns nicht an Häretiker denken, da Apollinaris mit keinem Worte zu verstehen gibt, dass sie nur als einzelne Abtrünnige der ungetheilten Kirche gegenüberstehen. Dass Hippolytus zu einer Zeit, in welcher in der römischen Kirche die Behauptung der Gegner schon für häretisch erklärt worden war, sie in einer πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις gerichteten Schrift aufführte, kann ohnediess nichts beweisen. Welche Wahrscheinlichkeit könnte auch dafür sprechen, dass, wenn doch nicht nur im J. 190 die ganze christliche Kirche wie in zwei feindliche Lager getheilt war, sondern auch schon zur Zeit Polykarps und Anicets in diesen beiden Hauptrepräsentanten der christlichen Kirche dieselbe Meinungsverschiedenheit sich darstellt, gerade in jenem mittlern Zeitpunkt nur einige Häretiker es gewesen sein sollen, welche diese lebhafte Bewegung verursachten? Diese Identität der Streitfrage, wie sie aus allen Nachrichten sich ergibt, liegt so sehr in der Natur der Sache, dass Weitzel selbst sich genöthigt sieht, den von ihm geläugneten Zusammenhang doch wieder anzuerkennen. Er findet es selbst wahrscheinlich (S. 88), dass im Causalzusammenhang mit dem Laodiceerstreit die zweite Controverse über das Passa zwischen Rom und Ephesus ausbrach. Ungeachtet des Widerstandes der Kirche gegen die ebionitischen Anhänger der ιδ' habe sich doch die Partei noch einige Zeit erhalten, weil sonst schwerlich noch nach 180 Schriften, die ihre Widerlegung bezweckten, wie die von Clemens Alex., verfasst worden wären (S. 86). Die Partei, welche Hippolytus vor Augen hatte, sei ohne Zweifel Eins mit den Laodiceern, aber eine spätere Gestalt derselben, welche in Folge der von Ephesus aus in Anregung gekommenen Frage die ιδ' erst mit doppelter Zähigkeit festgehalten, da sie nun einen Theil der rechtgläubigen Kirche, wenn gleich auf einer ganz andern dogmatischen Basis, denselben Tag als Festtermin vertheidigen sah, welche sich ohne Zweifel auch in dem erst von 190 sich datirenden Streit über die Dauer der Vorfasten, den Festcharakter des Charfreitags, die Dauer der frohen

Passafeier, die Nichtbeachtung der Wochentage der Urwoche bei der Terminbestimmung des christlichen Passa, auf die Seite der kleinasiatischen Observanz geschlagen und ihren Termin, wie ihre Gründe sich angeeignet habe. Wie leicht habe die kleinasiatische Festpraxis für eine judaisirende Partei Anlass werden können, in einem ganz entgegengesetzten judaisirenden Sinne denselben Festtermin festzuhalten? (S. 70.) So nahe berühren sich also beide Theile, die häretischen Laodiceer und die katholischen Kleinasiaten, selbst in den Gründen, mit welchen sie denselben Festtermin festhalten, stimmen die erstern mit den letztern überein. Und doch sollen beide auch wieder himmelweit von einander verschieden sein und an ihre Identität in dem Hauptpunkt des Streits auch nicht entfernt gedacht werden dürfen! „Warum müssen denn jene ἀμαθεῖς," [1]) fragt Weitzel (S. 124), „ohne Weiteres die Katholiker Kleinasiens und Apollinaris deswegen, weil er sie bestreitet, alsbald ein Anhänger des occidentalen Ritus sein? diess eben ist das πρῶτον ψεῦδος." — „Es ist nichts als eine unbegründete Verwechslung der von Apollinaris in seinem Fragment bestrittenen ebionitischen Anhänger der ιδ' mit den kleinasiatischen Katholikern, was die ganze Verwirrung auch in die Auffassung des Polykrateischen Streites gebracht hat. Jene ὅλαι ἐκκλησίαι θεῦ, die Katholiker des Orients, sind auf keine Weise zu verwechseln mit jenen Laodiceern, die Apollinaris bestreitet, mit jenen ἀμαθεῖς, die sich auf Matthäus berufen, und von denen Apollinaris selbst ganz in den Ausdrücken redet, mit welchen die Katholiker überhaupt im Bewusstsein ihrer traditionellen Sicherheit, ihrer katholischen Wahrheit, ihrer allseitigen und gründlichen Kenntniss der apostolischen Urkunden von den vereinzelten Parteien sprechen, die sich Abweichungen von dem kirchlichen Dogma oder θεσμός erlaubten." Hier wäre demnach der Hauptpunkt, um welchen es sich in dieser neuen Auffassung der Passafrage handelt, auf's klarste ausgesprochen. Beide Theile halten auf gleiche Weise an dem vierzehnten fest und doch in so verschiedenem Sinne, dass auf derselben Grundlage stehend die Einen Häretiker, die Andern Katholiker sind. Sehen wir nun wie beides zugleich stattgefunden haben soll.

---

1) Mit diesem Ausdruck bezeichnet Weitzel wiederholt die von Apollinaris bestrittenen Gegner, dieser Ausdruck selbst aber findet sich in den Fragmenten des Apollinaris nicht.

Wir erhalten dieser Auffassung zufolge drei verschiedene Parteien. Die judaisirenden Laodiceer unterschieden sich von der ganzen katholischen Kirche dadurch, dass sie dem christlichen Passa eine gemischt jüdische Bedeutung und Form zu geben versuchten. Im Streite mit ihnen lief alles auf die Frage hinaus, ob das jüdische Passamahl einen Theil auch der christlichen Feier zu bilden habe, und ob man nicht dafür an der letzten Passafeier einen bindenden Vorgang habe. Diesen Ebioniten gegenüber soll die ganze katholische Kirche darin ganz unter sich einverstanden gewesen sein, dass der vierzehnte seine christliche Bedeutung nur als der Todestag Jesu habe, nur hätte man sich darüber wieder in zwei verschiedene Parteien getrennt, dass den einen der Hauptwendepunkt des Uebergangs von der Trauer der Fastenzeit zur Festfreude nicht auf den mit dem vierzehnten unzertrennlich verbundenen Todestag Jesu fiel, sondern auf den immer nur an einem Sonntag gefeierten Auferstehungstag. Es stellt sich uns nun die Frage, auf welche es hier ankommt, bestimmter so: ob jene mittlere Partei, welche im Streite des Jahres 190 die Kleinasiaten mit dem Bischof Polykrates von Ephesus bilden, und zu welcher Weitzel auch den Bischof Apollinaris im Jahre 170 rechnet, einen solchen Charakter an sich trägt, dass sie weder mit der einen noch der andern der beiden übrigen Parteien, weder mit den Occidentalen noch mit den judaisirenden Laodiceern für identisch gehalten werden kann? Spricht nicht für die Identität der Kleinasiaten mit jenen Laodiceern schon ihre Anhänglichkeit an die ιδ'? Hätte die ιδ' für sie nur die Bedeutung des Todestages Jesu gehabt, welche ja auch die Occidentalen ihr gaben, wie hätten sie mit so grosser Hartnäckigkeit darauf bestehen können, dass der ihnen mit den Occidentalen gemeinsame wesentliche Akt der Festfeier gerade nur an der ιδ' stattfinden könne? Weitzel hat diese Frage nicht übersehen, was er aber zu ihrer Beantwortung sagt, ist sehr ungenügend. Wegen der Aenderungen der Häretiker habe man sich die treueste Erhaltung des kirchlich Ueberlieferten zum doppelten Gesetz gemacht, mit dem allmähligen gänzlichen Erlöschen auch der ersten nachapostolischen Generation jeden Ueberrest der apostolischen Zeit mit grösster Pietät festgehalten, u. s. w.; mit solchen Phrasen ist die Sache nicht erklärt. Die Anhänglichkeit an die ιδ' kann ihren Grund nur in der Bedeutung gehabt haben, die man dem Tage gab. Nun

hatte aber der Tag seine Bedeutung als Todestag Jesu. Wie hängt also beides zusammen, dass man den Todestag Jesu jedes Jahr, ungeachtet des wechselnden Wochentags, immer nur am vierzehnten begehen zu können meinte? „Der vierzehnte Nisan war der Tag des Passaopfers. Die dem letztern entsprechende Thatsache in der Passionsgeschichte Jesu wird es demnach sein, was den katholischen Quartodecimanern von 190 die urgeschichtliche Bedeutung der ιδ′ ausmacht, somit das Opfer Jesu als des wahren Passalamms am Kreuz, nicht das Passa-Abendmahl des Herrn" (S. 111). Es ist auch diess kein genügender Erklärungsgrund, da ja auch die Occidentalen Jesum als das wahre Passalamm betrachteten, wie wir deutlich aus den Fragmenten des zur römischen Kirche gehörenden Hippolytus sehen. Auch ist gewiss nichts natürlicher, als die Annahme, dass man, wenn man einmal in dem an die Stelle des jüdischen blos typischen Passalamms getretenen wahren das mosaische Gesetz überhaupt abrogirt sah, sich nicht mehr so ängstlich an den nur für das jüdische Passalamm bestimmten Tag gebunden glauben konnte. Man darf es nicht vergessen, dass der Typus, sobald er erfüllt ist, keine Bedeutung mehr hat. Je lebendiger man sich bewusst war, dass Jesus als das wahre Passalamm gestorben sei, desto gewisser musste man auch in seinem Tode das Ende des Judenthums erkennen. Wie konnte also in dem Bewusstsein derselben Idee der eine Theil noch immer so ängstlich an dem im mosaischen Gesetze bestimmten Tage hängen bleiben, der andere aber keine Rücksicht mehr auf ihn nehmen? Diess setzt doch bei jenen Quartodecimanern noch immer ein Gebundensein ihres Bewusstseins durch das Judenthum voraus, das einen weitern Grund haben musste, und man muss daher fragen: ob es überhaupt mit der Annahme seine Richtigkeit habe, dass die ιδ′ ihnen vorzugsweise als Todestag Jesu galt? Die Haupturkunde des Streits vom Jahre 190 das Schreiben des Polykrates enthält darüber nicht das Geringste, es ist nur von einem τηρεῖν und μὴ τηρεῖν die Rede. Wüssten wir also nur, worin dieses τηρεῖν bestand. Wenn nun aber Irenäus dasselbe τηρεῖν und μὴ τηρεῖν auch schon in die Zeit Anicets und Polykarps setzt und als den Punkt bezeichnet, über welchen beide, bei aller sonstigen Uebereinstimmung, nicht haben einig werden können, so kann uns kein Zweifel darüber sein, wofern wir nur nicht aller Wahrscheinlichkeit zuwider annehmen, der Grund

und Gegenstand des Streits sei im Jahre 170 etwas ganz Anderes gewesen, als vorher und nachher. Es kann nicht deutlicher gesagt sein, als in dem ersten Fragment des Hippolytus, in welchem der Anhänger der von Hippolytus, Clemens von Alex. und Apollinaris bestrittenen Festsitte sagt: ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν, οὕτω ποιεῖν. Diess ist die eigentliche Bedeutung des immer wiederkehrenden τηρεῖν: es ist zu wenig, wenn man es blos theoretisch nimmt, es schliesst auch etwas Praktisches in sich, es ist ein bestimmtes an einen bestimmten Tag gebundenes Thun. Wenn daher Irenäus sagt, weder Anicet habe den Polykarp bestimmen können μὴ τηρεῖν, was er (Polykarp) mit Johannes und den andern Aposteln immer gehalten habe, noch Polykarp den Anicet, τηρεῖν, und wenn ebenso Polykrates bezeugt, dass alle von ihm genannten Bischöfe ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα, so ist klar, dass die Orientalen an diesem Tage etwas thaten, was die Occidentalen nicht thaten. Ihr τηρεῖν, ihr bestimmtes Thun an diesem Tage, bestand mit Einem Worte darin, dass sie an ihm als dem Passatage ein dem letzten Mahle Jesu entsprechendes Mahl hielten.

So aufgefasst erscheint alles in einem so klaren und einfachen Zusammenhang, dass man in der That ohne die Voraussetzung eines besondern Interesses nicht begreift, welche neue Schwierigkeiten hier gemacht werden sollen. Während die neue Auffassung nicht einmal den Grund der Differenz der Orientalen und der Occidentalen zu erklären weiss, und in dem Verlauf des Streits den geschichtlichen Zusammenhang auf die willkürlichste Weise zerreisst, stellt sich hier alles unter dem natürlichsten Gesichtspunkt dar, und es bleibt nichts zurück, worüber sich nicht eine vollkommen befriedigende Auskunft geben liesse. Weitzel muss sich erst auf eine eigene, in den Quellen nicht begründete Weise die Sache konstruiren, um, da nun einmal die ιδ' keine jüdische Bedeutung für die Kleinasiaten gehabt haben soll, überhaupt noch eine Differenz zwischen beiden Theilen herauszubringen. Tod und Auferstehung sollen die Momente gewesen sein, in welchen die innern Motive der Ritusdifferenz lagen. Beide Theile haben an die Urwoche angeknüpft, die Occidentalen aber haben den Tag des Todesfestes von Ostern aus bestimmt, und

die Wochentage der Urwoche als maassgebend genommen, während dagegen die Orientalen in der Urwoche einen selbstständigen absoluten Bestimmungsgrund für das Todesfest so gut wie für den Ostertag erblickt haben. Dieser Punkt sei ihnen die ιδ', auf welche in der Urwoche der Tod Jesu gefallen war, vermöge ihrer religionsphilosophischen Bedeutung gewesen. Diese Differenz, welche sich zunächst nur auf den Typus der ursprünglichen Leidenswoche bezieht, soll nun aber auch noch ihre psychologische und ästhetische Motive gehabt haben. Den Occidentalen war die Auferstehung der unvergessliche, unendlich wichtige Tag, an welchem einst das Häuflein der Glaubigen von allen seinen Befürchtungen befreit und die Realität der Erlösung nach den schrecklichen Zweifeln und Finsternissen der Todestage für sie in das früheste Licht gesetzt worden war; dieser Tag habe den Jüngern eine Centnerlast abgenommen, es sei für sie der rechte Befreiungstag gewesen. Bei den Orientalen habe der Todestag die Prärogative gehabt, auch er habe für sie eine frohe Bedeutung gehabt: bis zum Eintritt des Todes sei zwar das Leiden des Herrn ein schmerzliches Trauerereigniss gewesen, aber mit dem Moment des Todes sei das Leiden des Herrn geschlossen gewesen, das grosse Werk der Versöhnung vollbracht, die ewige Erlösung gestiftet, und die Verklärung Christi habe begonnen, wenn das Alles gleich nicht schon in der Urwoche von jenem Moment an für das Bewusstsein der Jünger offenbar gewesen sei. Daher müsse nun der ganze Standpunkt der occidentalen Observanz als ein mehr subjektiver, persönlicher, individueller, als der geschichtlich stetige und traditionelle, stereotype charakterisirt werden, der an die ganze äussere Physiognomie der Urwoche möglichst genau anschliesse; der Standpunkt der Orientalen stelle sich dagegen als ein mehr objektiver, dogmatischer, universeller und freibildender dar, sofern ihre Observanz aus dem Bestreben hervorgehe, das Wesen, die innere Bedeutung der Heilsthatsache selbst, nicht eine historische Form des Bewusstseins über dieselbe in der Art ihrer Feier auszudrücken, so wie statt der materiellen Physiognomie der Urwoche bei Bestimmung des Termins der Todesfeier ein in der Urwoche liegendes, ideelles, religionsphilosophisches Moment zum Gesetz zu nehmen (vgl. S. 101 110. 131.). Sehen wir auch von dem Mangel an aller specielleren geschichtlichen Begründung für diese ganze Ansicht ab, so ist es

doch gewiss keine sehr grosse Empfehlung für sie, dass gerade die Partei, welche das universelle, ideelle, religionsphilosophische Moment bei dieser Streitfrage im Auge gehabt haben soll, mit der zähesten Aengstlichkeit an Tag und Stunde der jüdischen Passafeier hängen bleibt [1]), und ebenso das Subjektive, Persönliche, Individuelle, das gleich anfangs durch die ganze Lage und Gemüthsstimmung, in welcher sich die Jünger zur Zeit des Todes Jesu befanden, auf die Gestaltung dieser rituellen Differenz von so grossem Einfluss gewesen sein soll, nicht auf der Seite derjenigen Gemeinden sich findet, welche einen der ursprünglichen Jünger des Herrn in ihrer Mitte gehabt hatten. Der Apostel Johannes, der Lieblingsjünger, auf wel-

1) Man sehe nur, wie Polykrates in seinem Schreiben bei Eusebius 5, 24. nicht blos von einem *τηρεῖν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τȣ̃ πάσχα* spricht, sondern auch von einem *ἄγειν τὴν ἡμέραν, ὅταν τῶν Ἰȣδαίων ὁ λαὸς ἤρνυε τὴν ζυμήν.* Recht absichtlich wollte man also, wenn es auch keine jüdische Passafeier sein sollte, an die Observanz der jüdischen Volksgemeinde sich anschliessen. Dass das, wofür der ehrwürdige Polykrates auf seine grauen Haare sich berief, doch etwas ganz Anderes gewesen sein müsse, als ein judaisirendes Tagwählen, ist ein sehr subjektives Argument. Ebenso kann man das Argument: wo denn in dem ganzen Berichte des Polykrates, in dem ganzen Bericht des Eusebius auch nur eine Spur davon sei, dass diesen asiatischen Katholikern die *ιδ´* nicht der Todestag Jesu, sondern der Tag seines Abschiedsmahles gewesen sei, der Tag seines letzten Passamahls, da vielmehr die Urkunde selbst auf das Erstere hinweise (S. 115), geradezu umkehren. Was spricht denn für den Todestag Jesu? Dass Polykrates von einem *τηρεῖν τὴν ἡμέραν κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* und nicht *κατὰ τὸν νόμον* spricht? Wie wenn man von dem letzten Mahle Jesu anders als aus dem Evangelium etwas hätte wissen können! Oder dass in der Stelle bei Eusebius 5, 23. die *ιδ´* der Tag genannt wird, an welchem *θύειν τὸ πρόβατον Ἰȣδαίοις προηγόρευτο*? Aber auch essen konnte man ja das Passalamm nicht, ohne dass es zuvor geschlachtet war. Das Schlachten des Passalamms bezeichnet hier ebenso den charakteristischen Anfang des Festes, wie in dem Briefe des Polykrates die Wegschaffung des Sauerteigs, das Letztere hat doch keine Beziehung auf den Todestag Jesu. Ueberhaupt konnte ja die Beziehung der *ιδ´* auf den Todestag nur in dem Typischen des Passalamms liegen. Wo ist aber ein Ausdruck, welcher uns speciell auf diesen Gesichtspunkt hinweist?

chen sich die kleinasiatische Kirche für ihre Festpraxis berief, hätte doch das Subjektive des Eindrucks, welchen die Ereignisse und Erfahrungen jener Tage auf die Jünger machten, um so treuer bewahren und zur Norm der kleinasiatischen Festfeier machen sollen. Wie konnte es dagegen geschehen, dass gerade in der Kirche, in welcher erweislich keiner der ursprünglichen Apostel gewesen war, wo man somit jenes objektive Moment erwarten sollte, das subjektive das Princip der Bestimmung ihrer Festfeier wurde? Alle diese Kategorieen, welche hier angewandt werden, hellen nicht nur die Sache nicht auf, sondern sie haben sogar den geschichtlichen Thatbestand gegen sich. Nur dasselbe apriorische Construiren aus den allgemeinen Momenten, welche hier in Betracht kommen, dem Gegensatze des Todes und der Auferstehung, der Trauer und der Freude, kann ich auch darin sehen, wenn behauptet wird, die ganze Differenz beziehe sich nur auf den Ort, wo der Grenzpfahl zwischen der Festfreude und der Fastentrauer eingeschlagen, ob er an die *ιδ'* geheftet werden solle, und mit ihr vor dem Ostersonntag bald auf einen früheren bald auf einen späteren Wochentag zu stehen kommen, oder ob er an die *κυριακὴ ἀναστάσιμος* geheftet werden und damit eine freie Wochenstellung haben soll? Was denkt man sich denn unter dieser Abgrenzung der Festtrauer und der Festfreude? Die Festfreude muss sich demnach auf bestimmte Weise äusserlich kund gethan haben. Wie geschah nun aber diess? Einfach dadurch, dass das um jene Zeit gewöhnliche Fasten aufhörte. Es ist für die richtige Auffassung der alten Passafeier nicht unwichtig, auch genauer darauf zu achten, wie es sich mit diesem Fasten, als der Grenzscheide der einen Festperiode von der andern, verhielt. Es wird hauptsächlich als das Merkmal fingirt, durch das sich die eine Art der Festfeier von der andern unterschied, wie diess besonders aus der Stelle bei Eusebius 5, 23. zu sehen ist. Die Gemeinden von ganz Kleinasien, sagt Eusebius, haben geglaubt, an den vierzehnten als den Tag, an welchem den Juden das Passalamm zu schlachten befohlen, für das christliche Passafest (die *ἑορτὴ τȣ̃ σωτηρίȣ πάσχα*) sich halten zu müssen, in der Voraussetzung, dass durchaus nur an diesem Tage, auf welchen Wochentag er auch fallen möge, das Fasten beendigt werden dürfe (*τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*), während die Gemeinden in der ganzen übrigen christlichen Welt die auch in der Folge noch gewöhn-

liche Sitte beobachteten, welcher zufolge man an keinem andern Tage als an dem der Auferstehung des Herrn mit dem Fasten sollte aufhören dürfen. Auf den desshalb gehaltenen Synoden erklärten die Bischöfe einstimmig, dass an keinem andern Tage als am Sonntag das Mysterium der Auferstehung des Herrn vom Tode gefeiert werden dürfe, und dass sie nur an diesem Tage das in der Passazeit gewöhnliche Fasten zu Ende gehen lassen. Auch sonst ist von diesem Fastenschluss als dem entscheidenden Termin die Rede (wie z.B. in dem Passacalcul des Hippolytus der Kanon voransteht: *ἀπονηστίζεσθαι δὲ δεῖ, ἧ ἂν ἐμπέσῃ κυριακῇ*). Die Occidentalen setzten das zur Passazeit gewöhnliche Fasten bis zum Ostersonntag fort, sie hörten damit sogar erst bei der Feier des Abendmahls am Osterfeste auf. Obgleich auch sie dem Tode Jesu und seinem Todestage dieselbe Bedeutung zuschrieben, wie die Orientalen (sie waren es ja ganz besonders, welche im Tode Jesu die Erfüllung des typischen Passalamms erblickten), so waren sie sich doch keines Grundes bewusst, warum sie mit dem Fasten früher aufhören sollten. Wie kam es aber, dass die Orientalen durchaus schon mit dem vierzehnten aufhören zu müssen glaubten? Ist die Freude über das im Tode Jesu vollbrachte Werk der Versöhnung ein zureichender Grund dafür? Diese Freude theilten ja auch die Occidentalen mit ihnen. So gewiss nichts natürlicher ist, als dass die Occidentalen am Ostersonntag mit dem Fasten aufhörten, so wenig natürlich kann man den Fastenschluss der Orientalen finden. Wie? im Momente des Todes Jesu, und so lange er im Grabe lag, sollte sich die Freude über die Bedeutung seines Todes auf diese sinnliche Weise äussern? Diess setzt doch gewiss voraus, dass diese *ἐπιλύσεις τῶν ἀσιτιῶν* gerade in diesem Zeitpunkt einen ganz besondern Grund hatten. Es erklärt sich alles auf das Einfachste und Natürlichste, wenn der vierzehnte für die Orientalen seine Bedeutung nicht von dem an ihm erfolgten Tode Jesu, sondern von dem an ihm, als dem Tage des Passamahls, gehaltenen letzten Mahle Jesu hatte. Hatte man vom vierzehnten die Ansicht, welche der Anhänger der orientalischen Festsitte in der schon angeführten Stelle mit den Worten ausdrückt: *ἐποίησε τὸ πάσχα ὁ Χριστὸς τότε τῇ ἡμέρᾳ καὶ ἔπαθεν· διὸ κἀμὲ δεῖ ὃν τρόπον ὁ κύριος ἐποίησεν οὕτω ποιεῖν*, wie konnte man die Bedeutung dieses Tages anders begehen, als durch ein dem letzten

Mahle Jesu entsprechendes Mahl, und wie wenig konnte daher irgend jemand daran Anstoss nehmen, dass die Fastenzeit mit einem solchen Mahle geschlossen wurde? Dass man aber, nachdem einmal die Nothwendigkeit, nicht mehr zu fasten, eingetreten war, nicht noch einmal anfing zu fasten, sondern dieses Passamahl als den feierlichen Schluss der Fastenzeit betrachtete, kann gleichfalls nur natürlich gefunden werden.

Es ist, wenn wir alles diess zusammennehmen, in der That nicht zu sehen, was bei dieser ganzen Frage noch dunkel bleiben könnte. Man hat der Regulirung von Jahresfesten ein bedeutendes Moment auf die Differenz der Passafeier zugeschrieben. Auch Weitzel weiss sehr viel hierüber zu sagen (vgl. S. 174 f.). Es war aber hier überhaupt nichts zu reguliren, sondern alles machte sich von selbst. Wie der Sonntag von Anfang an, als die κυριακὴ, der Tag der Auferstehung war, so dachte man gar nicht daran, dass das Osterfest an einem andern Tage sein könne als am Sonntag. Dass der Todestag Jesu als solcher mit dem besondern Ausdruck des erhebenden Bewusstseins des an ihm gewonnenen Heils begangen worden wäre, deutet uns nichts an. Als σωτήριον πάσχα betrachtete man freilich vorzugsweise diesen Tag seiner objektiven Bedeutung nach, aber dieses Objektive sprach sich nicht durch das subjektive Verhalten aus, die Gemüthsstimmung dieser festlichen Zeit drückte nicht das schon gewonnene, sondern das durch Leiden und Tod erst zu gewinnende Heil in sich aus. Was zum Andenken an den Todestag Jesu, oder vielmehr zum Andenken an sein Leiden und seinen Tod (der Tod wird nicht besonders genannt, sondern in dem παθεῖν; dem πάθος, begriffen) geschah, war nur diess, dass man in dieser Zeit fastete. Gab es, wie wir aus Irenäus sehen, damals noch Gemeinden, in welchen diese Fastenzeit nur Einen Tag dauerte, so fiel sie, wie sich von selbst versteht, vorzugsweise auf den Todestag oder vielleicht auch auf den dem Osterfest unmittelbar vorangehenden Tag. Da aber gewöhnlich diese Fastenzeit nicht blos Einen, sondern mehrere Tage dauerte, so ist hieraus deutlich zu sehen, dass man den Todestag als solchen nicht besonders auszeichnen wollte. In der occidentalischen Kirche fastete man auch über den Todestag hinaus. Man fastete überhaupt von dem festgesetzten Termin an so lange, bis man einen in der Natur der Sache selbst lie-

genden Grund hatte, mit dem Fasten aufzuhören. In der occidentalischen Kirche hatte das Fasten am Osterfeste sein natürliches Ende erreicht, da man in der orientalischen Kirche schon früher aufhörte, so muss diess auch hier einen in der Natur der Sache selbst liegenden Grund gehabt haben, welcher nicht im Todestage, sondern nur in dem letzten Mahle Jesu gesucht werden kann.

Auch der äussere Verlauf des Streits stellt sich, so betrachtet, unter seinen ganz natürlichen Gesichtspunkt. Als zuerst, so weit wir wissen, die Sache zwischen Anicet und Polykarp zur Sprache kam, hatte schon jede der beiden, von diesen Bischöfen repräsentirten Kirchen ihre eigenthümliche, auf alter Tradition beruhende Festpraxis, an welcher sie festhielt, ohne dass es jedoch zu einem äussern Konflikt hierüber kam. Zur Zeit des Polykrates und Viktor sehen wir die beiden Kirchen, die kleinasiatische und die römische, im entschiedentsten Gegensatz einander gegenüberstehen; die schon bisher bestehende Differenz ist zu einem von beiden Seiten mit lebhaftem Interesse geführten Streite geworden, in welchem der eine Theil dem andern zuletzt weichen zu müssen schien; so zuversichtlich die kleinasiatische Kirche des apostolischen Charakters ihrer Tradition sich bewusst war, so konnte sie doch gegen die katholisirende Tendenz der römischen Kirche und die Mehrheit der Gemeinden, welche sie schon damals auf ihrer Seite hatte, sich nicht in die Länge behaupten. Dass die kleinasiatische Festfeier, so christlich und ächt evangelisch sie ihrer Bedeutung nach war, in ihrer Anhänglichkeit an den vierzehnten doch immer noch ein jüdisches Element in sich hatte, entfremdete ihr mehr und mehr das christliche Bewusstsein der christlichen Gemeinden, je energischer dasselbe, besonders seit der Zeit Viktor's, von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum sich loszureissen strebte. Wie natürlich greift nun der Streit vom J. 170 in seiner vermittelnden Stellung zwischen den beiden andern Epochen in die Reihe dieser Momente ein! Man sieht es den Worten Melito's (bei Eusebius 4, 26: *ἐγένετο ζήτησις πολλὴ ἐν Λαοδικείᾳ περὶ τῦ πάσχα ἐμπεσόντος κατὰ καιρὸν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*) [1]) an, welches prak-

1) Wie willkürlich ist es, wenn Weitzel von den obigen Worten Veranlassung nimmt, die Anhänger jener Festsitte geradezu als Laodiceer zu bezeichnen? Eusebius sagt ja nur in Laodicea sei es zum Streite gekommen, und wenn es nur einige Laodiceer

tische Interesse nun auf einmal die schon bisher bestehende Differenz gewonnen hatte. Eine praktische Bedeutung hatte nämlich jetzt die Sache dadurch für die Kleinasiaten erhalten, dass es nun nicht mehr eine Differenz war, durch welche die kleinasiatischen Gemeinden von andern auswärtigen, wie namentlich der römischen, sich unterschieden, sondern das differenzirende Princip war nun schon ihnen näher gekommen, und in die Mitte ihrer eigenen Kirche eingedrungen. NEANDER (a. a. O. S. 513) hat es auffallend gefunden, dass man in der Gegend, in welcher Apollinaris schrieb, dem kleinasiatischen Gebrauche nicht gefolgt sein sollte, es wollten ihm auch aus diesem Grunde die in der alexandrinischen Passachronik vorhandenen Fragmente der Schrift des Apollinaris über das Passafest verdächtig erscheinen. Allein es ist nur der Fortschritt der Zeit darin wahrzunehmen, dass jetzt auch zur kleinasiatischen Kirche selbst gehörende Männer, wie der Bischof Apollinaris von Hierapolis, die dogmatische Bedeutung jener andern Festfeier in dem Sinne aufgefasst hatten, welchen er in seinen Fragmenten ausdrückt. Es ist von selbst zu erwarten, dass ein Mann, wie Apollinaris, mit seiner Ansicht nicht allein stand, wenn auch gleich Melito, der Bischof von Sardes, hierin nicht auf seiner Seite gewesen sein kann. Es ist ebenso bemerkenswerth, dass Polykrates in seinem Schreiben ausdrücklich auch Melito unter seinen Gewährsmännern aufführt, als es dagegen beachtet zu werden verdient, dass Apollinaris in der Reihe derselben fehlt. Ja, dass überhaupt Polykrates nur auf Einzelne sich beruft, dass er in einer Sache, die für ihn von so hoher Wichtigkeit war, nicht das übereinstimmende Zeugniss der ganzen kleinasiatischen Kirche geltend machte, gibt uns einen deutlichen Wink darüber, wie getheilt jetzt auch diese Kirche selbst in dieser Sache schon war. Was auch in Kleinasien jetzt Manchen die entgegengesetzte Ansicht einleuchtend machte, war (auch abgesehen vom johanneischen Evangelium, in dessen so entschiedener Erklärung gegen den vierzehnten als den Tag des Passamahls das Zeitinteresse sich nicht verkennen lässt) die damals immer mehr sich verbreitende und verstärkende Vorliebe für

---

gewesen wären, die diese Neuerung einführen wollten, wie hätte der Streit so heftig werden können, wenn nicht einmal der Bischof Sagaris, welchen Polykrates zu seinen Gewährsmännern rechnet, zu ihnen gehört hätte?

die allegorische und typische Schrifterklärung, in deren Consequenz es zu liegen schien, auch dem Todestage Jesu am vierzehnten vorzugsweise diese Bedeutung eines in Erfüllung gehenden Typus zu geben [1]). Dagegen machte gewiss der in der alten Praxis seiner Kirche ergraute Polykrates mit gutem Grunde die Auktorität der beiden Apostel geltend, welche nach längerem Verweilen ihre Tage in der Mitte der kleinasiatischen Gemeinden beschlossen hatten, des Philippus und Johannes. Will man, um den Ursprung der Differenz über die Passafeier zu erklären, auch ein subjektives, oder persönliches Moment dabei mitwirken lassen, wie nahe liegt hier gerade ein solches? Konnte sich die Liebe und Anhänglichkeit der Jünger an den nicht mehr unter ihnen weilenden Herrn einfacher und natürlicher bethätigen, als durch eine Handlung, bei welcher sie, so oft die jüdische Passazeit wiederkehrte, zum Andenken an ihren Herrn dasselbe thaten, was sie an dem Passa seines Leidens zum letztenmal mit ihm gethan hatten, und in welchen andern Gemeinden wird sich wohl dieser apostolische Gebrauch treuer und sicherer erhalten haben, als in denjenigen, in welchen, wie wir glaubwürdig wissen, zwei der zwölf Apostel den letzten Theil ihres vielleicht bis an das Ende des ersten Jahrhunderts sich erstreckenden Lebens zugebracht hatten?

Hiemit sind wir schon auf das praktische Interesse gekommen, das die Frage über die alte Passafeier für uns hat. Was folgt denn, auf diese Frage ist es ja bei dieser neuen Untersuchung von Anfang an abgesehen, aus allem diesem für die Authentie des johanneischen Evangeliums? Unendlich viel nach Hrn. Weitzel, würden nur seine Prämissen auf einer bessern Grundlage stehen!

„Eben der Passastreit gibt nach unserer entschiedenen Ueberzeugung einen der stärksten und wichtigsten Belege für den ächt johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums, wenn auch innere Gründe demselben nicht schon, aller neueren Analysen und seiner innern Konstruktion entnommenen kritischen Zweifel unerachtet, hinreichende Gewissheit verleihen würden“ (S. 276). Wie aber? wenn, wie gezeigt worden ist, diese ganze Auffassung auf blossen Voraus-

1) Diess ist der eigentliche Sinn der ἄγνοια, welche Apollinaris den Gegnern zum Vorwurf macht. Erst die Allegorie schliesst den tiefern Schriftsinn auf.

setzungen, auf einer willkürlichen Konstruktion des ganzen Charakters und Verlaufs dieser Differenz, auf Behauptungen beruht, welche, so oft sie auch auf's Neue mit aller Emphase wiederholt und in den folgenreichsten Beziehungen ausgeführt werden, gleich unerwiesen und ungeschichtlich bleiben, kann es einen schneidendern Widerspruch geben, als der in den beiden Sätzen liegende ist, in welchen Weitzel das wichtigste Resultat seiner Untersuchung zusammenfasst: die johanneische Authentie dieser eigenthümlichen Festsitte ist durch die ganze einstimmige gewissenhafte Ueberlieferung der kleinasiatischen Kirche ausser Zweifel gesetzt, und: eben diese als ächt johanneisch beglaubigte Observanz wird nun von selbst auch für den johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums der stärkste Halt! Weitzel hat nicht nur das Argument, das auf dem Grunde der in der Geschichte des Passastreits enthaltenen Data dem johanneischen Ursprung des vierten Evangeliums entgegengestellt werden muss, in keinem seiner Punkte geschwächt und entkräftet, sondern es steht jetzt nur um so klarer in seiner unumstösslichen Evidenz da, indem gewiss mit Recht behauptet werden darf, dass wenn eine mit so viel Umsicht und Sachkenntniss geführte Untersuchung kein für die Authentie dieses Evangeliums günstigeres Resultat gehabt hat, es wohl schwerlich auf einem andern Wege gelingen wird, ein gegen den apostolischen Ursprung des Evangeliums zeugendes geschichtliches Datum von solcher Bedeutung hinwegzuräumen.

Bei diesem Stande der Sache halte ich es für völlig überflüssig, die von Weitzel auf's Neue mit allem Fleiss und Interesse zusammengestellten mehr oder minder zweifelhaften Anspielungen auf das johanneische Evangelium, oder Citate desselben aus einer Zeit, in welcher es schon Decennien vorhanden gewesen sein, ohne dass daraus auf seinen apostolischen Ursprung zurückgeschlossen werden kann, noch einmal kritisch zu durchmustern. Nur eines der angeblichen Zeugnisse für das Evangelium kann ich nicht mit Stillschweigen übergehen, das in dem Fragment des Apollinaris mit dem vielbesprochenen *στασιάζειν*. Weitzel erläutert die grammatische Bedeutung des Worts *στασιάζειν* philologisch sehr gut, die von ihm besonders aus Plato neu beigebrachten Beweisstellen sind ganz treffend, es kann über den im griechischen Sprachgebrauch mit diesem Worte verbundenen Begriff kaum noch ein Zweifel sein, nur über Eines ist

Weitzel im Irrthum, wenn er meint, was ich früher über die Bedeutung des Wortes *στασιάζειν* gesagt habe, müsse nun, nach den von ihm gegebenen Erörterungen, sich gegen mich selbst kehren. „Die Subjekte, die als *στασιάζοντες* bezeichnet werden", sagt Weitzel, um aus dem von ihm erhobenen Grundbegriff zu argumentiren, „können nur Glieder eines zusammengehörigen Ganzen sein, und welche liegen hier näher, als die Evangelien selbst, die in jener Zeit mit dem *νόμος* noch keineswegs in dem Sinne als ein Ganzes betrachtet werden, wie wir das alte und neue Testament als die integrirenden Theile des Bibelganzen uns zu denken gewohnt sind; vielmehr waren die Evangelien dem Bewusstsein jener ältesten Zeit eine eigenthümliche, durch Gegenstand und Ursprung sich vom *νόμος* unterscheidende und nach und nach in gleicher göttlicher Auktorität ihm zur Seite tretende Quellenreihe, die apostolische Urkundenreihe der neutestamentlichen Urgeschichte, unter sich bereits als Einheit angeschaut, aber mit dem *νόμος* noch nicht unter Einer höhern Einheit, als Ein Urkunden-Ganzes alten und neuen Testaments, zusammengedacht." Wie konnte Weitzel's Scharfsinn hier gerade den Hauptpunkt aus dem Auge lassen! Von den Schriften des alten und neuen Testaments als einer und derselben Urkundensammlung spricht freilich Apollinaris nicht, wohl aber vom Gesetz als dem Typus und den Evangelien als der Erfüllung. Ist nun aber diess nicht auch eine Einheit zusammengehöriger Glieder, Bild und Sache, Typus und Erfüllung? Ja, so wenig hat Weitzel mich hier mit meinen Gründen geschlagen, dass ich ihm nur danken kann für den Eifer und Erfolg, mit welchem er mir hier in die Hände gearbeitet und die von mir bisher vertheidigte Erklärung der Stelle vollends festgestellt hat. Eben aus dem Grunde, sage ich jetzt, weil *στασιάζειν* den Zwiespalt organisch zusammengehöriger Glieder bedeutet, kann es auch in der fraglichen Stelle nicht blos auf das Eine der beiden Glieder gehen, die Evangelien, sondern es muss auch auf das andere, das Gesetz, bezogen werden, und es kann somit keinem weitern Zweifel unterliegen, dass Apollinaris den Widerspruch meinte, in welchen, nach der Behauptung der Gegner, die Evangelien mit dem Gesetz kommen würden, da er in Beziehung auf die Passafrage beide unter dem Gesichtspunkt des Typus und der Erfüllung als eine organische Einheit anzuschauen gewohnt war. Auf dieser Einheit und

Zusammenstimmung des Alten und N. T. beruht das Wesen der allegorischen und typischen Schrifterklärung. Ich erinnere hier nur noch daran, wie derselbe Clemens, dessen Fragmente in dieser Sache mit denen des Apollinaris zusammengestellt werden, von dieser Einheit des A. und N. T. spricht. Er sagt Strom. 7, 15.; der *κανὼν ἐκκλησιαςικὸς*, oder der *κανὼν τῆς ἀληθείας*, nach welchem die Schrift zu erklären ist, sei *ἡ συνῳδία καὶ ἡ συμφωνία νόμυ τε καὶ προφητῶν τῇ κατὰ τὴν τῦ κυρίυ παρυσίαν παραδιδομένῃ διαθήκῃ*. Wo also beide nicht zusammenstimmen, im A. T. nicht der Typus des im N. T. in Erfüllung Gegangenen, und im N. T. nicht die Erfüllung des im A. T. typisch Vorgebildeten erkannt und angeschaut wird, da könnte auch nach Clemens nur eine *ςάσις*, ein *ςασιάζειν* des Einen wider das Andere, stattfinden.

Ich habe schon früher bemerkt, welches geringe Moment für die Authentie des johanneischen Evangeliums es ist, wenn etwa Apollinaris um das J. 180 unter den *εὐαγγέλια*, von welchen er sprach, auch das johanneische Evangelium mitbegriff, wie auffallend es in jedem Fall ist, dass weder er mit seinen *εὐαγγέλια*, noch Polykrates mit seinem *τὸ εὐαγγέλιον* in einer das johanneische Evangelium so nahe berührenden Sache irgend eine Andeutung der Existenz desselben gab, wie willkürlich es nun aber ist, auf die von Weitzel angenommene Erklärung jenes *ςασιάζειν* hin den Apollinaris und Polykrates zu den unzweideutigsten Zeugen der apostolischen Auktorität des johanneischen Evangeliums zu machen, und auf diese Behauptung selbst wieder eine Reihe von Argumentationen zu bauen, liegt gewiss klar genug vor Augen.

Doch auch jetzt, nachdem Weitzel durch die Ergebnisse seiner Untersuchung der Passa-Differenz des zweiten Jahrhunderts über „die durch manche neuere Forschung mehr getrübte als aufgehellte innere Geschichte der apostolischen Zeit“ ein neues Licht verbreitet zu haben glaubt, bleibt ihm noch die schwierige Aufgabe übrig, mit seinem Schifflein durch die bekannte Scylla und Charybdis der Evangelienkritik in Betreff des letzten Mahles Jesu hindurchzusteuern. Wie ist ihm auch diess vollends gelungen? auf einer Fahrt, auf welcher man, selbst wenn man schon durch alle Gefahren sich glücklich genug hindurchgeschlagen zu haben glaubt, so leicht noch an der letzten Klippe Schiffbruch erleiden kann.

Bei einem so eifrigen Apologeten der apostolischen Auktorität des johanneischen Evangeliums kann man voraus nichts anders erwarten, als dass es ihm nicht zu schwer fallen werde, die Synoptiker seinem Johannes aufzuopfern. Dass man jene in allen Fällen, in welchen sie so unglücklich sind, mit dem Lieblingsjünger nicht zusammenzustimmen, preiszugeben habe, steht auch hier von Anfang an fest, nur darauf kommt es an, diess so viel möglich mit dem Anstand zu thun, der nöthig ist, um der kanonischen Auktorität, in deren Besitz nun doch einmal auch die Synoptiker sind, nicht gar zu viel zu vergeben.

Der Gedanke ist nicht neu, das von Matthäus und den beiden andern Synoptikern erzählte letzte Mahl Jesu sei ein anticipirtes oder improvisirtes Passamahl gewesen. Zu dieser Annahme nimmt auch Weitzel seine Zuflucht, und neu ist bei ihm nur der Versuch, die Motive ausfindig zu machen, welche Jesus selbst zu dieser Handlung und die Synoptiker auf der einen und den Johannes auf der andern Seite dazu bestimmt haben, sie gerade von dieser Seite, unter diesem bestimmten Gesichtspunkt darzustellen. Mit dem Ersteren ist Weitzel bald im Reinen. „War denn der Menschensohn nicht so gut Herr der ιδ' als des Sabbats? Ist eine Abweichung von dem vorgeschriebenen Schlussabend der ιδ', die Vornahme der auf diesen Schlussabend erst einfallenden gesetzlichen Mahlzeit am Eröffnungsabend derselben ιδ', die allerdings ein gewöhnlicher Israelit sich nicht erlaubt haben würde, bei dem Herrn der alttestamentlichen Oekonomie und ihrer Verordnungen, bei ihm, der das Wesen und die Erfüllung von Allem war, und in seinem Jüngerkreise allein, nicht vollkommen in der Ordnung?“ Gesetzt, der Menschensohn habe die Macht gehabt, sich des Passagesetzes zu entbinden, so hatte er doch Eines nicht in seiner Macht, ein Passamahl zu nennen, was an sich kein Passamahl war. „Dieses Abschiedsmahl aber sollte noch ein Passamahl sein; denn jetzt, da in dem neutestamentlichen Passaopfer am Kreuz das Opfer des mosaischen Passalamms seine Erfüllung zu finden im Begriff war, sollte auch das alttestamentliche Passaessen in einem neutestamentlichen Passamahl die wahre Erfüllung finden“ u. s. w. Also ein Passamahl und doch kein Passamahl! In jedem Falle aber können wir doch, dass er auf diese Weise das Passamahl anticipirt habe, nur aus den Berichten derer wissen, die als Augenzeugen da-

bei gewesen sein sollen. Was sagen aber diese? Wer sieht denn nicht, dass die Differenz, die man aufheben will, auch so ganz dieselbe bleibt. War jenes Mahl beides zugleich, kein Passamahl und doch ein Passamahl, wie auffallend ist es, dass Johannes dasselbe Interesse hat, jedem Schein, dass es ein Passamahl gewesen sei, zu begegnen, wie dagegen die Andern, es nur als Passamahl erscheinen zu lassen? Denn davon wird doch wohl Weitzel niemand, der nicht voraus schon für seine Hypothese eingenommen ist, überzeugen können, die πρώτη ἀζύμων bei Matthäus 26, 17. sei „die ιδ' sammt dem sie eröffnenden Abend zwischen dem 13. und 14. Nisan, der vom Nachmittag des 13ten von 3 Uhr an gerechnet sein könne,“ also der 13te, welchen doch noch niemand zur festlichen Zeit der ἄζυμα gerechnet hat. Und noch weniger wird es Glauben finden können, dass, wenn Lukas 22, 7. so bestimmt sagt: ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα, das nun im Folgenden erzählte Passaessen Jesu und der Jünger gerade an dem Tage nicht stattgefunden habe, für welchen nach der ausdrücklichen Anerkennung des Evangelisten das θύεσθαι τὸ πάσχα gesetzlich bestimmt war. Auch beruft sich Weitzel ganz mit Unrecht auf Clemens und Hippolytus für seine Hypothese, als hätten auch diese Kirchenlehrer die πρώτη ἀζύμων, oder die ιδ', mit dem Schlussabend der ιγ' von Nachmittags 3 Uhr an zusammengedacht, denn Clemens spricht nur vom 13. als dem Tage der προετοιμασία und Hippolytus sagt geradezu, dass der Herr damals τὸ πάσχα οὐκ ἔφαγεν. Es wird demnach auch durch diesen harmonistischen Versuch nicht das Geringste gewonnen, der Widerspruch bleibt, wie er ist, jeder der beiden Evangelisten sagt, wie wenn er von gar nichts Anderem wüsste, immer nur das Eine, wovon eben der Andere nichts sagt, und nichts wissen zu wollen scheint. Und doch musste der wahre Verlauf der Sache nach seinen verschiedenen Beziehungen dem Einen so gut wie dem Andern bekannt sein. Da sich nun bei allem Pressen der Worte nicht in Abrede stellen lässt, sie haben, was sie wussten und dachten, wenigstens nicht gesagt, so sucht man durch die psychologische Motivirung nachzuhelfen. Der Lieblingsjünger muss wieder das Räthsel lösen. „Dem Lieblingsjünger tritt jenes Mahl vom Standpunkt seiner engern Verbindung mit dem Herrn als das Abschiedsmahl vor die Seele mit seiner letzten Liebeserweisung, mit

seinen gedanken- und gemüthvollen unvergesslichen letzten Reden, Ermahnungen, Verheissungen, Warnungen und Belehrungen, die sich inzwischen an den Jüngern Jesu in ihrem innern und äussern Leben so hundertfältig erfüllt haben. An jenem denkwürdigen Mahle ist ihm im Augenblicke der Conception, wie überhaupt auf dem Standpunkt seines persönlichen Verhältnisses zu dem Herrn und seines entwickelten christlichen Bewusstseins, gerade diese Seite besonders wichtig, in seiner Erinnerung besonders lebendig und ihm im Erguss seines evangelischen Bewusstseins präsent" u. s. w. Warum musste nun aber darüber jenes Andere, das doch auch zur Sache gehörte, völlig unerwähnt bleiben? Und wie tief wird Matthäus gegen Johannes herabgesetzt, wenn man meint, auf seinem judenchristlichen Standpunkt sei er nicht einmal fähig gewesen, gerade das, was man doch für die Hauptsache hält, richtig aufzufassen! Ueberzeuge man sich doch, dass jeder harmonistische Versuch dieser Art immer nur wieder dazu führt, dem Einen in allem Recht zu geben, um dem Andern für einen falschen Berichterstatter zu erklären. Es ist nichts klarer, als was hier so offen vor Augen liegt, dass wenn der Eine von demselben Mahl als einem Passamahl spricht, der Andere es nicht einmal so genannt wissen will, beide nicht einen gleich geschichtlichen Bericht gegeben haben können. Das ist der unbeabsichtigte Nutzen, welchen solche Erklärungsversuche der evangelischen Geschichte immer wieder haben, dass sich an ihnen die Unmöglichkeit um so evidenter herausstellt, Darstellungen, deren Differenz, je genauer man sie untersucht, nur umso tiefer liegt, unter einen und denselben Gesichtspunkt zu stellen. Die Frage kann nur sein, auf welche der beiden Seiten man sich zu stellen hat? Mag der Lieblingsjünger alle die für sich haben, deren Subjektivität es ganz gemäss ist, in der ganzen Offenbarung des Christenthums in letzter Beziehung nur den Inbegriff der vertraulichen Gedanken zu sehen, welche Jesus in den Stunden des vertrautesten Umgangs seinem Liebling mitgetheilt, und von welchen sodann der Letztere in späteren Jahren so viel veröffentlicht hat, als die zufällige Erinnerung und die Stimmung des Augenblicks gerade mit sich brachte, der unbefangene, durch dogmatische Vorurtheile nicht voraus schon eingenommene, geschichtliche Sinn wird immer wieder zu den Synoptikern hingezogen werden, und im Interesse der geschichtlichen Wahrheit gegen harmonistische Versuche protestiren

müssen, die, was sie auf dem Boden der evangelischen Geschichte erfolglos genug begonnen haben, sogar noch durch die Geschichte des zweiten Jahrhunderts fortführen wollen.

V.

Was ist die περιτομὴ τȣ̃ Χριςȣ̃ Col. 2, 11.?

Von

Dr. Schneckenburger.

Wofern die konstante, ausnahmslose Uebereinstimmung der Ausleger für die Richtigkeit der Auslegung zeugt, so ist die Frage als längst genügend beantwortet anzusehen. Ja es scheint gar keine Möglichkeit offen, auch nur mit einigem Schein der Begründung Etwas an der konstanten Erklärung aussetzen oder eine andere suchen zu wollen. Und doch bin ich geneigt, sie für entschieden falsch und unmöglich zu erklären, also eine andere zu fordern und vorzuschlagen.

Unantastbar fest steht wohl die traditionelle Deutung von dem ersten Satze des V, 11. ἐν ᾧ καὶ — ἀχειροποιήτῳ, und ebenso die Beziehung des V. 12. mit seinem erklärenden Particip συνταφέντες etc. auf jenen Satz. Der von den Irrlehrern empfohlenen Weihe durch Beschneidung wird die durch die Taufe erhaltene Weihe entgegenstellt, wobei es zunächst von keinem Belang ist, ob diese geistige Beschneidungs-Weihe jener als einer äusserlichen entgegentreten, oder ob, da vielleicht auch die Irrlehrer nicht gerade auf die äusserlich körperliche Operation dringen, sondern irgend eine περιτομὴ ἀχειροποίητος unter ihren mystisch-ascetischen Satzungen verkündigen mochten, die mit Christi Tod verbindende Taufweihe als die eigentliche in Christo (ἐν ᾧ) erlangte περιτομὴ ἀχειροποίητος dargestellt werden soll. Nun aber, was mit den andern Worten anfangen: ἐν τῇ ἀπεκδύσει τȣ̃ σώματος τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τȣ̃ Χριςȣ̃, sind dieselben blosse Amplificationen der περιτομὴ ἀχειροποίητος, und gleichfalls erklärt durch das συνταφῆ-

ναι etc. unter Voraussetzung der rechten Taufgesinnung? Ist also die ἀπέκδυσις τῦ σώματος das moralische Mitsterben des Glaubens mit Christus, die περιτομὴ τῦ Χριςῦ mithin die in und durch Christus an unsern Herzen vollzogene Beschneidung? Das scheint mir unmöglich aus folgenden Gründen: 1) die grammatische Struktur des Satzes verlangt durchaus, dass das ἐν τῇ — eine parallele Opposition bilde zu ἐν ᾧ, und erlaubt durchaus nicht, es dem blossen Dativ περιτομῇ beizugeben. Es müsste in jedem Fall, wenn das ἐν τῇ nicht auf das ἐν ᾧ zurückweisen, sondern zu dem περιετμήθητε etc. gehören sollte, darin gleichsam der Modus ausgedrückt sein, wie die περιτομὴ ἀχειροποίητος geschah, die Handlung von unsrer Seite, durch welche jene zu Stande kam, aber dann käme eine Härte heraus zu V. 12., in welchem der Modus jener Beschneidung durch dasjenige Eigentliche, was von unserer Seite geschah, und wodurch die Beschneidung ἐν Χριςῷ vor sich ging, exponirt ist, und überdiess entstände noch eine zweite Härte durch das ἐν τῇ περιτομῇ τῦ Χριςῦ, welches in seiner augenscheinlichen erklärenden Oppositionsstellung gar nicht begriffen werden könnte, sondern wieder eine andere tropische Anschauungsweise verlangen würde, wornach die subjektive That der ἀπέκδυσις von unserer Seite zu einer objektiven That, einer Beschneidungs-Operation durch Christus würde, wass dann, besonders zusammengenommen mit dem folgenden Verse, wo Christus selbst als der Leidende (συνταφέντες) erscheint, eine Reihe inconcinner Vorstellungen herbeiführen würde, die wir dem rhetorischen Geschmack des Verfassers nicht ohne Noth aufbürden dürfen. Schon abgesehen von dem Parallelismus des ἐν τῇ, ἐν ᾧ — ist es kaum rhetorisch zu verantworten, wenn man in diesem Zusammenhang Christus als den Vollzieher der Beschneidung fasst, wo dieselbe doch nach ihrem eigentlichen Sinn als etwas beschrieben wird, das in unserm συνταφῆναι mit Christus besteht, also in Etwas, worin Christus selbst als der Leidende nicht als der Handelnde vorschwebt. 2) Wäre die περιτομὴ τῦ Χριςῦ die unsere Herzen durch den Glauben umwandelnde, reinigende Wirkung, vermöge welcher wir also gleichsam mit ihm sterben, so müssten die Worte ἐν τῇ ἀπεκδύσει τῦ σώματος τῆς σαρκὸς eben diese moralische Absterbung bezeichnen, worin unsere περιτομὴ ἀχειροποίητος bestehen soll. Diese tropische Bedeutung ist nicht zu rechtfertigen, weder überhaupt, noch ins-

besondere, wenn sie in unserm Briefe stehen soll. Man verweist zur Erklärung der Metapher vom Ausziehen des σῶμα auf 2 Cor. 5, 5, aber dort bezeichnet das ἐκδύσασθαι den Leib ablegen im Sinn des physischen Todes, auf das καταργηθῆναι τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας Rom. 6, 6, auf das ῥύεσθαι ἐκ τῦ σώματος τῦ θανάτυ τύτυ, allein dort ist der Tropus erklärt durch das folgende τῦ μηκέτι δυλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, wie durch das vorhergehende ὁ πάλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεςαυρώθη, und auch hier ist die ersehnte Befreiung nicht ein Ablegen jenes σῶμα, sondern 7, 3 die Verdammung der Sünde in der σάρξ Christi, und das Tödten der πράξεις τῦ σώματος. Die ἀπέκδυσις τῦ σώματος τῆς σαρκὸς kann nur das physische Sterben bezeichnen, wenn gleich Col. 3, 9 ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον steht, denn das ist eine Aufgabe, welche erst noch obliegt denen, die in Christo beschnitten sind, mit ihm gestorben, gekreuziget sind Rom. 6, 6. Das σῶμα τῆς σαρκὸς ist überall und ist namentlich in unserem Briefe Bezeichnung der physischen Leiblichkeit, niemals Bezeichnung der Sinnlichkeit, oder der Lebenssündhaftigkeit. Diess wird am klarsten aus Col. 1, 22, wo mit Emphase das σῶμα τῆς σαρκὸς Christi premirt wird als das Instrument, wodurch die Erlösung vollzogen wurde. 3) Es ist aber noch weiter zu gehen, und zu behaupten, dass auch der Sinn, welcher durch die gewöhnliche Erklärung herauskommt, schlechterdings nicht in den Zusammenhang passt. Es ist schon darauf hingewiesen, dass die Ablegung des alten Menschen 3, 9 erst als Aufgabe derjenigen bezeichnet ist, welche bereits beschnitten sind ἐν τῇ ἀπεκδύσει τῦ σώματος τῆς σαρκὸς, also den alten Menschen längst vollständig abgelegt haben müssten. Ferner:

Im Zusammenhang mit der durch die Taufe als dem Mitbegrabenwerden mit Christo empfangenen wahren Beschneidungs-Weihe geschieht auch des Mitbelebtwerdens durch seine Auferstehung mittelst der in ihr wurzelnden Glaubenskraft Erwähnung. Dieses Mitbelebtwerden διὰ τῆς πίςεως τῆς ἐνεργείας τῦ θεῦ erscheint als die Folge jenes συντάπτεσθαι in der Beschneidungstaufe, und nach einem andern Tropus als das durch die Auferstehung Christi, das Siegel der Vergebung, geschehene Auferwecken aus dem Tode in Sünden und der Fleisches-Vorhaut V. 13. Und doch soll in jener Taufbeschneidung das σῶμα τῆς σαρκὸς schon ausgezogen, der Glaube

mithin schon nach seiner positiv moralischen Kraft als der neue Mensch gesetzt sein. Die Ausleger (s. De Wette) bemerken daher zu V. 13., der Apostel lasse auf die Wiedergeburt im regressiven Gang die Versöhnung folgen, auf welche der dort erwähnte Glaube sich bezieht. Allein der so gefasste regressive Gang wäre weder paulinisch noch überhaupt neutestamentlich, noch kann er in dieser Weise hier gesucht werden, denn nicht als Objekt der V. 12. erwähnten πίςις, welche vielmehr rein nur als das neue subjektive Leben in Theilnahme der Auferstehungskraft Christi erscheint, wird die objektive Versöhnungsthat Christi beschrieben, sondern als das dem Tod in der Fleisches Vorhaut entgegenstehende Gut, mit dessen Erwerbung durch Christus, welche eben in seiner Auferstehung vollendet war (V. 15), alle Verhaftung unter das gesetzliche Satzungswesen, wozu die Beschneidung gehört, aufgehoben ist.

Allen diesen Unebenheiten entgehen wir nun durch die einfachste und natürlichste Deutung, welche überdiess die Analogie der paulinischen Lehre und die besondere Angemessenheit zu dem Vorstellungskreis, in welchem sich der Brief bewegt, namentlich aber den Gedankenzusammenhang der Stelle selbst entschieden für sich hat. Die ἀπέκδυσις τῦ σώματος τῆς σαρκὸς ist der Tod Christi. Denn 1, 22. ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτῦ, nämlich διὰ τῦ θανάτυ, 20, διὰ τῦ αἵματος τῦ ςαυρῦ αὐτῦ ist die Versöhnung geschehen, der Friede geschlossen, und zwar nicht nur überhaupt und objektiv, sondern sind wir, entfremdet und feindlich der Gesinnung nach in bösen Werken, versöhnt worden. Der Tod Christi ist so unsere eigentliche Weihe zum Volk Gottes, zum Bunde, zur ἐκκλησία. So gut er nun Hebr. 9, 18 ff. als die Weihebesprengung des neuen Bundesvolks (10, 16.) dargestellt werden kann, so gut auch lässt er sich darstellen als die περιτομὴ ἀχειροποίητος, als die Beschneidungs-Weihe, die wahre Initiation in den Bund, wofür die περιτομὴ das Siegel war Rom. 4, 11. Denn in diesem Tode sind wir vermittelst der in der Taufe dargestellten mystischen Einheit mit Christus selbst gestorben Rom. 6, 2. 4. 5. 6. 11. Also braucht es nicht nur keiner äusseren Beschneidung zur Weihe für die Gemeinschaft mit Gott, sondern auch keiner Art von entsinnlichender Casteiung und mystischer περιτομὴ, durch welche wir etwa mit dem himmlischen Gottesreiche verbunden für dasselbe gereinigt werden sollten. In dem unser ideel-

les Mitsterben in sich schliessenden Tode Christi haben wir diese Weihe, in Christi Tod sind wir beschnitten. Dieser ist unsere περιτομὴ, der Tod, die περιτομὴ Christi ist von uns gleichsam mit erlitten. Sollte die Bezeichnung περιτομὴ Χριςῦ hier etwas Stossendes haben, wo sie gleichsam nur als die applicirende Erklärung der ἀπέκδυσις τῦ σώματος, des Todes, auf den Zweck der Argumentation aus der Bedeutung dieses Todes gegen Empfehlung einer περιτομὴ gebraucht wird? Das hier dem περιτέμνεσθαι parallele βάπτισμα wendet Christus selbst auf seinen Tod an Matth. 20, 22. So gut die Getauften als solche die Beschnittenen sind, so gut kann der Tod Christi ein βάπτισμα, so auch περιτομὴ Χριςῦ heissen. Er unterliegt für uns dem βάπτισμα und der περιτομή. Sein Tod, seine περιτομὴ, ist aber unser Tod, unsere περιτομή. Noch zutreffender erscheint die Bezeichnung, wenn man sich, woran freilich hier nicht zu denken ist, die Beschneidung als das Surrogat des eigentlichen Lebens-Opfers denkt[1]). Ist die περιτομὴ τῦ Χριςῦ eben sein Tod, die ἀπέκδυσις τῦ σώματος τῆς σαρκὸς αὐτῦ, dann sieht man, wie zu dem Satz: in ihm seid ihr beschnitten worden mit der wahren, ewig giltigen Beschneidung, hinzugefügt werden konnte: in seinem Tode, in seiner Beschneidung. Da haben die 3 ἐν ihre gute Beziehung auf einander,

1) Schon der Umstand, dass der Tod Christi als die Weihe dargestellt wird, welche die äussere Beschneidung unnöthig macht, indem sie die eigentliche innere Weihung, das durch die äussere Beschneidung Gemeinte und Symbolisirte, bewirkt, kann die Bezeichnung περιτομὴ Χριςῦ für denselben erklären. Es dürfte aber um so mehr erlaubt sein, auf die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung als Surrogats der Lebens-Opferung zurückzugehen, wodurch der Ausdruck des Satzes seine volle Schönheit gewinnt, als jener Zusammenhang im A. T. noch klar angedeutet ist. So wenn Exod. 4, 25 das Unterlassen der Beschneidung das Leben des Kindes gefährdet; wenn Exod. 22, 29 das Opfern des erstgebornen Thiers am achten Tage eine sichtbare Parallele bildet zur Beschneidung innerhalb derselben Frist; endlich wenn 1 Sam. 18, 27 die Vorhäute der Gefangenen, 2 Sam. 8, 11. die Gefangenen selbst von David dem Herrn geopfert werden. Wir sind beschnitten worden in der Beschneidung Christi ist so nur eine Realparallele zu dem Satz 2 Cor. 5, 15 κρίναντες τῦτο, ὅτι εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον.

und es ist das rhetorische Verhältniss, nur umgekehrt, dasselbe wie 1, 20 διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ δι' αὐτοῦ. Das dort mit Emphase nachfolgende δι' αὐτοῦ steht hier mit Emphase im Relativ voran, und die folgenden ἐν τῇ führen aus, in wiefern unsere Beschneidung in ihm geschehen sei. So reiht sich auch dann diese zweite Antithese wider die φιλοσοφία κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου formell ganz an die erste an. Ihr braucht nicht nach einem vorgespiegelten πλήρωμα auszugehen, in ihr ist das ganze πλήρωμα Gottes, und so seid ihr in ihm πεπληρωμένοι, mit der Fülle versehen und verbunden. Ihr habt nichts mehr mit einer Beschneidung zu thun, in seiner Beschneidung, seinem Tode, habt ihr die erste Beschneidung erhalten. In ihm seid ihr beschnitten mit der rechten Beschneidung, indem ihr durch die Taufe mit seinem Tod in Gemeinschaft getreten seid. Das ist in der That eine volle Beschneidung, wodurch das leibliche Leben, der ganze Körper, nicht blos ein kleiner Körpertheil abgelegt worden ist. Eure Beschneidung ist aber dieser Tod, sofern ihr selbst mitgestorben seid. Und nun schliesst sich das Folgende gefällig an. Ihr seid nicht blos mitgestorben, und so in seiner Beschneidung beschnitten, sondern ihr seid auch in ihm (unmöglich kann das ἐν ᾧ V. 12 auf βαπτίσματι gehen, sondern steht dem ἐν ᾧ V. 11, wie dieses dem ἐν αὐτῷ V. 10. parallel) auferweckt durch διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. Hierin liegt noch ein sprechender Beweis, dass die περιτομὴ Χριστοῦ nicht die von Christus bewirkte Beschneidung, nicht die durch den Glauben bewirkte Herzens-Reinigung und moralische Umwendung bezeichnen kann, denn hier steht der Glaube parallel dem Auferwecktwerden Christi durch Gott, erscheint somit nicht selbst als eine Gabe und Wirkung Christi, sondern als etwas von Gott gewirktes zugleich mit der Wirkung, welche Christus zum Leben ruft. Im Früheren muss also Christus als der Getödtete in der Vorstellung stehen, somit nicht als der Wirksame, wie denn auch im Folgenden 13—15 nicht er, sondern Gott als der durch seinen Tod und seine Auferstehung (V. 15 kann nur von der ἐν αὐτῷ in seiner Auferstehung vernichteten Gewalt des θάνατος verstanden werden, vgl. 1 Cor. 15, 54.) Thätige erscheint. Aber nicht blos in der Vorstellung muss er stehen als der Getödtete, sondern es muss diese Vorstellung auch ausgedrückt sein, weil sowohl das συνταφέντες αὐτῷ

als das ἐγείραντος und das συνεζωοποίησεν in der Luft schwebte. Der Ausdruck kann aber nirgends anders gesucht werden als V. 11. Die V. 13 ff. sind nun zu fassen als die Exposition des im Begriff συνεζωοποίησεν Enthaltenen. Diese Exposition geht wieder zurück auf das Bild der Vorhaut und des Todtseins, aber in anderer, nun direkt, moralischer Anwendung. Das Todtsein ist hier das Elend des natürlichen sündhaften Lebens, dem durch die im Tode Christi verwirklichte, in seiner Auferstehung bezeugte Vergebung ein Ende gemacht wird. Somit findet nicht ein regressiver Gang Statt von der Wiedergeburt auf die Versöhnung, sondern der Fortschritt ist der der detailirten Ausführung des subjektiven Gutes, welches in dem Beschnittensein durch die wahre Beschneidung enthalten ist, angeschlossen an die mystische Bezeichnung des συνεγερθῆναι, welches hervorgerufen war durch die Beschreibung der περιτομὴ als im Tod Christi empfangen. Zugleich geschieht diese Ausführung mit Bezugnahme auf die folgenden (V. 16) Warnungen, also in solchen Tropen, dass diese Warnungen darin ihre eindringliche Begründung finden können, und entgegen dem blos λόγον ἔχοντα σοφίας (V. 23) das dem Miterwecktsein mit Christus entsprechende Streben nach dem Höhern und Himmlischen daraus motivirt werden kann. Wie der von den Todten erweckte Christus zur Rechten Gottes sitzt, so muss unser Glaube, der auf der Kraft jener Erweckung beruht, seinem innern Principe nach Christo zu streben (3, 1), in welchem er Vergebung und alle wahre Kraft des Lebens und Gedeihens hat.

Druck von L. Fr. Fues in Tübingen.

I.

Die johanneischen Briefe.

Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons.

Von

Dr. Baur.

Nach der hergebrachten Meinung von dem apostolischen Ursprung des johanneischen Evangeliums ist man längst gewohnt, den ersten johanneischen Brief mit dem Evangelium so zusammenzunehmen, dass man in der einen dieser beiden Schriften nur eine Bürgschaft für die Aechtheit der andern sehen zu können meint, und da der Brief, wie man ohne Bedenken annimmt, die frühere äussere Bezeugung vor dem Evangelium voraus hat, so legt man, je schmerzlicher der Mangel aller sichern äussern Zeugnisse bis in die letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts bei dem Evangelium empfunden werden muss, auf die Unzertrennlichkeit der beiden Schriften um so grösseres Gewicht. Man muss gestehen, dass dieses Identitätsverhältniss der beiden Schriften zwar keine nothwendige Annahme ist, aber doch unter Voraussetzung der Aechtheit des Evangeliums die überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wie gestaltet sich nun aber, muss man auf dem Standpunkt der neuesten Kritik fragen, das Verhältniss der beiden Schriften zu einander, wenn die Aechtheit des Evangeliums nicht mehr eine so ausgemachte Sache ist, wenn man sogar alle Ursache hat, ihm den apostolischen Ursprung abzusprechen? Bleiben beide Schriften auch so in einem so engen Verhältniss zu einander, dass man den Verfasser der einen auch nur für den Verfasser der andern halten kann, oder löst sich in demselben Verhältniss, in welchem man die Voraussetzung des apostolischen Ursprungs des Evangeliums fallen lässt, auch das bis-

her festgehaltene Band der Identität der beiden Schriften auf? Und mag das Eine oder das Andere der Fall sein, wie ist, wenn man sich überhaupt einmal auf einen andern Standpunkt stellt, und von demselben aus auch den Unterschied der beiden Schriften schärfer in's Auge fasst, das Zeitverhältniss derselben zu bestimmen, ist der Brief, da er doch auch Manches vom Evangelium Differirende hat, vor oder nach dem Evangelium geschrieben? Es liegen hierüber schon verschiedene Ansichten vor. Ich habe mich nur für die Annahme eines Abhängigkeitsverhältnisses des Briefs zum Evangelium aussprechen können[1]). Dagegen hat ZELLER[2]) sich nur dahin erklärt, die zwischen dem Brief und dem Evangelium stattfindenden Differenzen weisen darauf hin, dass der Brief einer frühern dogmatischen Entwicklungsform angehöre, als das Evangelium, möge er nun von demselben oder einem andern Verfasser wirklich früher geschrieben, oder möge er dem Evangelisten von einem Solchen nachgebildet worden sein, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht ganz anzueignen vermochte. Von der diese Behauptung enthaltenden Abhandlung hat GRIMM[3]) Veranlassung genommen, das höchst willkürliche und hyperskeptische Verfahren der neuesten Kritik als kritischen Vandalismus zu bezeichnen, und „bei der Keckheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher BAUR und seine Schüler ihre Hypothesen als unumstössliche Resultate anzupreisen wissen“, schien es ihm „nicht uninteressant zu sein, in detaillirtem Eingehen an einem recht eclatanten Beispiele die Leichtfertigkeit und Willkür dieser in weiteren Kreisen noch gar nicht hinlänglich gekannten und verstandenen, geschweige denn richtig gewürdigten Kritik in ein recht helles Licht zu stellen“. Seinen Augen kaum trauend, in der ZELLER'schen Abhandlung Dinge zu Differenzen gestempelt zu sehen, die vor dem unbefangenen Blick durchaus nicht als solche bestehen oder die sich doch augenblicklich ausgleichen lassen, ist Hr. Dr.

1) Kritische Untersuchungen über die kan. Evangelien 1847. S. 350.
2) Die äussern Zeugnisse über das Daseyn und den Ursprung des vierten Evangeliums, Theol. Jahrb. 1845. S. 589.
3) Ueber das Evangelium und den ersten Brief des Johannes als Werke Eines und desselben Verfassers, Stud. und Krit. 1847. S. 171 f.

Grimm, wie er selbst sagt, mit gar leichter Mühe, zu dem beruhigenden Resultat gekommen, es werde wohl auch in Zukunft dabei sein Bewenden haben, dass Evangelium und erster Brief des Johannes, mögen sie nun ächt und apostolisch seyn, oder nicht, als Werke Eines und desselben Verfassers gelten. Ich führe diese Abhandlung hier nicht an, um ihr auf die Vorwürfe, welche sie der neuesten Kritik macht, etwas zu erwiedern (einen Kritiker, der in diesem Tone der Selbstgewissheit zu reden weiss und der Meinung ist, die Lebensfrage der neuesten Kritik hänge an einer Abhandlung, wie die seinige ist, kann man ruhig seiner eigenen Selbstkritik überlassen!), sondern nur als Beleg für die Verschiedenheit des Interesses, in welchem das Verhältniss des johanneischen Briefs zum Evangelium neuestens zur Sprache gebracht worden ist. Während die Vertheidiger der Aechtheit des Evangeliums das natürliche Interesse haben, den Brief so wenig als möglich vom Evangelium zu trennen, scheint bei den Gegnern des apostolischen Ursprungs nur um so mehr das entgegengesezte Interesse stattzufinden. Welches Interesse für die Identität des Verfassers könnten sie wohl haben, wenn die eine Schrift so wenig als die andre apostolisch ist? Auf welchem tiefern Grunde aber der Mangel an diesem Interesse beruht, und unter welchen Gesichtspunkt überhaupt die Kritik den Brief zu stellen hat, verdient näher untersucht zu werden.

Dass die beiden in Frage stehenden Schriften in einem so nahen Verwandtschaftsverhältniss zu einander stehen, als nur immer bei zwei einander näher berührenden Schriften der Fall sein kann, muss als unbestreitbare Thatsache vorausgesetzt werden. Der Brief bewegt sich in demselben Ideenkreise, wie das Evangelium, es sind dieselben Gedanken und Ausdrücke, dieselben Bilder und Gegensätze, die ganze Anschauungs- und Darstellungsweise ist dieselbe, in vielen Sätzen und Redensarten trifft der Brief sogar wörtlich mit dem Evangelium zusammen. Ausdrücke und Formeln wie *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν*, 1 Joh. 1, 6. Joh. 3, 21; *οὐκ ἔστιν ἡ ἀλήθεια ἔν τινι*; 1 Joh. 1, 8. 2, 4. Joh. 8, 44; *ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι*, 1 Joh. 2, 21. Joh. 18, 37.; *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* 1 Joh. 3, 8. Joh. 8, 44; *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι*, 1 Joh. 3, 10. 4, 1. Joh. 7, 17. 8, 47; *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι*, 1 Joh. 4, 5. Joh. 8, 23; *ἐκ τοῦ κόσμου λαλεῖν* 1 Joh. 4, 5. vgl. Joh. 3, 31 *ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν*; *ἐν αὐτῷ μένομεν, καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν*

1 Joh. 4, 13. 14 f. vgl. Joh. 6, 56. 15, 4; *ἐν τῇ σκοτίᾳ, ἐν τῷ φωτὶ περιπατεῖν* 1 Joh. 2, 11. 1, 6. Joh. 8, 12. 12, 35; *τὴν ψυχὴν ἑαυτοῦ τιθέναι* 1 Joh. 2, 16. Joh. 10, 11. 17. 18. 15, 13; *μεταβαίνειν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* 1 Joh. 3, 14. Joh. 5, 24; *νικᾷν τὸν κόσμον,* 1 Joh. 5, 4 f. vgl. 2, 13. 14. 4, 4. Joh. 16, 33. Diese und andere ähnliche Redeformen[1]) haben etwas zu Eigenthümliches und Bezeichnendes, als dass man nicht in beiden Schriften denselben schriftstellerischen Charakter vor sich sehen müsste, aber folgt aus dieser Gleichartigkeit des Charakters auch die Identität des Verfassers? Ist es so undenkbar, dass die eine der beiden Schriften auf dem blossen Wege der Nachahmung das sichtbare Abbild der andern geworden ist? Und wenn man einmal die beiden Schriften aus dem Gesichtspunkt eines solchen Verhältnisses zu einander auffasst, kann man im Zweifel darüber sein, welche von beiden als das Original, welche als die Copie der andern anzusehen ist? Schon hier ist der Punkt, wo die Vertheidiger des apostolischen Ursprungs Einsprache thun zu müssen glauben, da die Möglichkeit der Nichtidentität des Verfassers, sobald sie zugegeben ist, die Unwahrscheinlichkeit des apostolischen Ursprungs zu ihrer Consequenz zu haben scheint. Man sehe nun aber, wie Lücke[2]) in dieser Beziehung argumentirt: „Die Verwandtschaft zwischen Brief und Evangelium ist gross, aber durchaus von der Art, dass nach allen Regeln der Kritik durchaus nur auf die Identität des Verfassers, also die Aechtheit des Evangeliums vorausgesetzt, auf die johanneische Authentie des Briefs geschlossen werden kann. Von sklavischer Nachahmung ist nirgends eine Spur. Durchweg ein freies und ursprüngliches Produkt desselben Geistes, aus welchem das Evangelium hervorgegangen ist. Ein Interpolator würde den johanneischen Charakter auch äusserlich auf alle Weise auszudrücken bemüht gewesen sein, den Namen des Evangelisten genannt, eine wortreiche Ueberschrift, einen förmlichen Gruss nicht vergessen, Persönlichkeiten, Localitäten geflissentlich eingemischt, die Zeit und die Verhältnisse des Johannes wo nur möglich erheuchelt haben. Wie aber alle solche Kunst, die mit Trug umgeht, unglücklich ist, so würden, bei aller Geschick-

1) Vgl. de Wette, Lehrb. der hist. krit. Einleitung. 4. A. S. 331.
2) Comm. über die Briefe des Evangelisten Joh. S. 12.

lichkeit im Nachahmen, des Mannes und seiner Zeit Denkweise und Verhältnisse irgendwie eingeflossen, auch wohl schwerlich alle Verdrehungen und Missverständnisse der johanneischen Ideen und Ausdrucksweise vermieden sein. Wo ist aber von dem allem im Briefe nur die geringste Spur?" Hiemit ist, mag man das Evangelium für apostolisch halten oder nicht, in jedem Falle weit mehr behauptet, als sich mit Recht behaupten lässt. Man verlange nur nicht, dass der Verfasser, wenn er als Briefsteller Eine Person mit dem Evangelisten sein wollte, seine Sache so ungeschickt als möglich habe angreifen müssen, um sich jedem sogleich selbst als Nachahmer auffallend genug zu erkennen zu geben. Gibt es denn nicht auch Nachahmer, welche das Original, das sie vor sich haben, so glücklich nachzubilden im Stande sind, dass sie ganz im Geiste desselben schreiben und doch nur Nachahmer sind? Man erwäge nur recht, um was es sich hier handelt. Dass der Brief kein Original, wie das Evangelium ist, kann niemand läugnen. Es ist ja in ihm nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf selbstständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhang entwickelt. Was er enthält, sind einzelne aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze, welche hier, um ihnen eine praktische Beziehung auf die christliche Lebensgemeinschaft zu geben, in die Form eines Ermahnungsschreibens gebracht sind. Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle Mühe, ihn auch nur soweit herauszufinden, dass man ihm durch einen grösseren Theil seines Inhalts nachgehen kann. Kann man also das Eigenthümliche des Briefs, das, was ihn zu einem Produkt des johanneischen Geistes macht, nicht in den Inhalt setzen, in Gedanken, die, bei aller Verwandtschaft mit dem Evangelium, doch zugleich eine höhere selbstständige Bedeutung hätten, so kann nur die Form die Hauptsache sein. Aber gerade eine Form der Darstellung, welche, wie die johanneische, mit ihren so einfach gebildeten Sätzen und Gegensätzen, ihren immer wiederkehrenden Variationen desselben Gedankens, mit dem Prägnanten, Sinnigen, Geheimnissvollen ihrer Ausdrucksweise, dem sinnlichen Anhauch, welchen sie dem geistigen Gedankeninhalt zu geben weiss, mit allem demjenigen, was man die johanneische Mystik im Unterschied von der paulinischen Dialektik nennen kann, einen eigenen Typus, ein eigenes *genus loquendi* in

sich ausgeprägt hat, kann auch um so eher nachgebildet werden, sie kann, sobald die Gedanken gegeben sind, als blosse Form, als eine gewisse Manier der Darstellung gehandhabt werden, wie diess bei der mit dem Inhalt weit tiefer verwachsenen dialektischen Darstellungsweise des Apostels Paulus nicht ebenso möglich ist. Es ist so in der That zwischen dem Evangelium und dem Briefe ein ganz analoges Verhältniss, wie zwischen einem ächten platonischen Dialogen, und einem jener unächten, bei welchen unser Zweifel an ihrer Aechtheit hauptsächlich darauf beruht, dass bei dem Mangel an Originalität in Hinsicht des Inhalts, welcher nur die weitere Entwicklung und Umarbeitung einer platonischen Idee ist, das Platonische solcher Dialogen nur in ihrer platonisirenden Form besteht, welches auch ein Schüler Plato's sich glücklich genug angeeignet haben konnte. Man analysire nur den ersten Brief, um zu sehen, was an ihm so ächt johanneisch ist, dass es nur von dem Verfasser des Evangelium's sollte herrühren können! Lücke meint, ein Interpolator würde vor allem schon in der Ueberschrift den Namen des Evangelisten, des Apostels Johannes, vorangestellt haben. Aber warum sollte er diess gethan haben? Hat denn der Apostel Johannes sich selbst als Verfasser des Evangelium's genannt? Wie kann es uns daher befremden, dass ein Anderer, welcher eine als johanneisch geltende Schrift schreiben wollte, auch schon die indirekte Bezeichnungsweise des Apostels Johannes zum Eigenthümlichen der johanneischen Darstellungsweise rechnete, und es demnach mit gutem Bedacht unterliess, den Apostel auf eine Weise voranzustellen, die nur als unjohanneisch hätte erscheinen müssen?

Kann die Möglichkeit der Nichtidentität des Verfassers nicht wohl bezweifelt werden, so fragt sich nun freilich, welche Gründe wir zu der Annahme haben, dass der Verfasser des Briefs auch wirklich ein vom Verfasser des Evangelium's verschiedener, nur in der Weise des Evangelisten und nach dessen Vorbild schreibender Schriftsteller gewesen sei? Die Wahrscheinlichkeit, ein solches Verhältniss anzunehmen, wäre in dem Grade um so mehr vorhanden, je bestimmter sich in dem Briefe selbst die Merkmale eines Abhängigkeitsverhältnisses zum Evangelium nachweisen lassen, wie ein solches unter Voraussetzung der Identität des Verfassers nicht stattgefunden haben kann. Enthält also der Brief Stellen, in welchen wir

den vom Verfasser selbst zurückgelassenen Spuren eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses nachgehen können?

Fassen wir, um an das zuvor Bemerkte anzuknüpfen, den Eingang des Briefs in's Auge, welchen Eindruck muss wohl alles zusammen, worin der Verfasser seine Individualität durchblicken lässt, auf uns machen? „Die wahre Auslegung," sagt Lücke (S. 116), „scheint mir zunächst in einer, wenn man will, psychologischen Construction der Entstehung des ganzen Satzes zu liegen. Johannes, so denke ich mir, beginnt den Brief im concentrirtesten Bewusstseins seines apostolischen Verkündigungsamtes. Grund, Inhalt, Zweck, desselben stehen jetzt lebhaft vor seiner Seele. Grund und Inhalt der apostolischen Verkündigung ist der historische Christus, die reale Erscheinung und Mittheilung des göttlichen ewigen Lebens in der Person Christi. Dieser Christus ist ihm der uranfängliche Logos, im Fleisch erschienen, vgl. Ev. 1, 1—18. Er selbst, Johannes, hat ihn in dieser Erscheinung mit eignen Augen geschaut, seine Lehre gehört, wie er das Leben der Menschen war, selber erfahren mit unzweifelhafter Gewissheit." Kann man diess mit Recht sagen, geht man nicht schon dadurch über das Bewusstsein des Schriftstellers selbst hinaus? Im concentrirtesten Bewusstsein nicht, wie Lücke sagt, seines apostolischen Verkündigungsamtes, sondern nur seiner Identität mit dem Evangelisten, mit welchem er sich so eng als möglich zusammenschliessen will, beginnt der Verfasser seinen Brief. Was wir, sagt er in diesem Sinne von der Person Jesu, wie sie der Gegenstand des Evangeliums und zunächst des Prologs ist, als das, was von Anfang an war, gehört (vgl. Ev. 1, 18), was wir mit unsern Augen gesehen, was wir geschaut (1. 14. 18), was unsere Hände betastet haben (der sinnlich concreteste Ausdruck für die unmittelbare Lebenserfahrung, eine, wie es scheint auf Joh. 20, 27. anspielende Steigerung des *ἀκηκόαμεν* und *ἑωράκαμεν* 1)) vom Worte des Lebens, es

1) Man kann hier auch an die Erzählung in den Briefen des Ignatius, Ep. ad Smyrn. c. 3. denken, dass Jesus nach seiner Auferstehung zu Petrus und den andern Aposteln gesagt habe: *λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.* Es würde diess aber nur noch mehr gegen die Identität des Verfassers mit dem Evangelisten sprechen, da er doch als Evangelist hier eine Erzählung nicht berücksichtigt haben kann, deren

ist nämlich das Leben erschienen, und wir haben es gesehen und zeugen und verkündigen euch das ewige Leben, welches bei dem Vater war und uns erschienen ist (Ev. 1, 1—18), was wir so gesehen und gehört haben, verkündigen wir euch, auf dass auch ihr Gemeinschaft habet mit uns, unsere Gemeinschaft aber ist mit dem Vater und mit seinem Sohne Jesus Christus, und diess schreiben wir euch, auf dass eure Freude vollkommen sei. Alles diess ist nur eine Recapitulation des Evangeliums, und selbst in dem *μαρτυρεῖν* und *ἀπαγγέλλειν*, V. 2. 3., das die unmittelbare Folge des *φανερωθῆναι* und *ἑωρακέναι* ist, sowie in der *κοινωνία*, als dem Zwecke des *ἀπαγγέλλειν*, spricht der Verfasser nur das schon in der Rede Jesu Evang. C. 17 ausgedrückte Jüngerbewusstsein, zum Theil mit den eigenen Worten des Evangelium's, aus. Man vgl. besonders 17, 2. 13. 21. Auch in dem Folgenden V. 5 f. blickt der Prolog des Evangelium's noch durch in dem Gegensatz von Licht und Finsterniss, in welchen der Schriftsteller sich für die praktische Aufgabe seines

---

apokryphischer Ursprung eben daraus zu schliessen ist, dass sie in keinem unserer kanonischen Evangelien sich findet. Auffallend ist die Verwandtschaft der Scene, auf die sich jener Ausspruch Jesu bezog, mit der im Evang. 20, 24 f. erzählten. Nur erzählt der Evangelist blos von Thomas, was nach Pseudoignatius auf die Apostel überhaupt sich bezog. *Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς, λάβετε* u. s. w. *Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι.* Es ist klar, dass beide Erzählungen einander ausschliessen, wie ihnen auch ein ganz entgegengesetztes Interesse zu Grunde liegt. Im Evangelium erscheint Jesus nur dem Thomas zur Widerlegung seines speciellen Unglaubens auf diese handgreifliche Weise. Von dieser Specialität in Betreff des Thomas scheint die andere Erzählung nichts zu wissen. Sie lässt die sämmtlichen Apostel durch diese Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung zum Glauben an seine Auferstehung gelangen, wie wenn dieser Glaube anders als auf diese sinnliche Weise gar nicht möglich gewesen wäre. Um ihn im Gegensatz gegen die Doketen als einen *καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ ὄντα* zu wissen und an ihn zu glauben, musste er seinen sämmtlichen Jüngern zur Betastung seines Fleisches erschienen sein. Denn nicht, dass er überhaupt nach seiner Auferstehung seinen Jüngern erschien, sondern dass diese Erscheinung ein so handgreiflicher Beweis seiner *σάρξ* war, ist das Hauptmoment der Erzählung.

Schreibens hineinstellt. Wie wenig lässt sich also in dem ganzen Eingang des Briefs, in allen den Zügen, in welchen uns der Verfasser selbst ein Bild seiner Persönlichkeit geben will, das absichtliche angelegentlichste Bemühen verkennen, für Eine Person mit dem Evangelisten gehalten zu werden. Wem sieht nun aber, muss man fragen, das hierin sich aussprechende Interesse mehr gleich, dem Verfasser des Evangeliums, welcher, wenn er auch der Verfasser des Briefs war, dieser Identität sich voraus schon bewusst war, und sie als eine sich von selbst verstehende Sache unbedenklich voraussetzen konnte, oder einem Andern, welcher mit Hülfe von allem, woran er sich halten konnte, sich selbst erst in sie hineindenken musste, um seine Leser von derselben versichern zu können? Und würde wohl der Verfasser des Evangelium's, wenn er als Verfasser des Briefs vor allem ein Zeugniss dieser Identität geben wollte, diess mit einer Reihe von Bestimmungen gethan haben, welche so sichtbar nur Reminiscenzen aus dem Evangelium sind? Sollte ihm unter Gemeinden, unter welchen er schon so lange gelebt und gewirkt hatte, nichts anderes weit näher gelegen sein, zur Beglaubigung seiner apostolischen Auctorität, als seine Evangelienschrift?

Eine andere Stelle, in welcher sich gleichfalls das Verhältniss des Briefs zum Evangelium auf eine bemerkenswerthe Weise zu erkennen gibt, ist 5, 6: „Jesus ist gekommen als Christus mit dem Wasser und Blut, nicht mit dem Wasser allein, sondern mit dem Wasser und Blut. Und der Geist ist es, der da bezeugt, denn der Geist ist die Wahrheit. Denn drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut, und diese drei stimmen zusammen." Um das in dieser Stelle enthaltene kritische Moment richtig aufzufassen, kommt es vor allem darauf an, den Sinn, in welchem hier von Wasser und Blut die Rede ist, zu bestimmen. Dass Wasser und Blut hier etwas Anderes bedeuten, als im Evangelium, 19, 34., ist nicht wohl zu bezweifeln, sobald man die letztere Stelle richtig versteht, wie ja auch schon die Ordnung, in welcher Wasser und Blut in beiden Stellen zusammengenannt werden, eine andere ist. Wasser und Blut können hier nur die christliche Taufe und der Tod Jesu sein. Ist aber einmal bei dem Blut an den Tod Jesu zu denken, so hätte der Verfasser des Briefs sehr Heterogenes zusammengenannt, wenn er das Blut als das Symbol des To-

des nicht auf das Abendmahl bezogen hätte. So erhält diese Zusammenstellung von Wasser und Blut ihren klaren und bestimmten Sinn. Jesus kommt als Christus δι᾽ ὕδατος καὶ αἵματος oder ἐν τῷ ὕδατι καὶ αἵματι, so dass diese beiden die Elemente, die Formen oder gleichsam Instrumente seines Kommens sind, wenn er in Taufe und Abendmahl mit seiner reinigenden und versöhnenden Kraft sich darstellt. Bezieht man auch das ἐλθεῖν δι᾽ ὕδατος oder ἐν ὕδατι auf die Einsetzung der Taufe durch Jesus, so muss doch, da dieses ἐλθεῖν in dem stehenden Ritus der Taufe selbst etwas Bleibendes geworden ist, das Gleiche der Analogie wegen von dem ἐλθεῖν δι᾽ αἵματος oder ἐν αἵματι gelten, es muss auch dieses ἐλθεῖν ein fortdauerndes sein, wie lässt sich daher von dem Blut, als dem Symbol des Todes, die Beziehung auf den stehenden Ritus des Abendmahls trennen? Kann die Stelle nur in diesem Sinne genommen werden, so lässt sie uns auch noch etwas tiefer in die Conception unsers Briefstellers hineinsehen. Warum ist es ihm denn sosehr darum zu thun, dieses dreifache Zeugniss des Geistes, des Wassers und des Blutes zu haben? Wir sehen diess aus dem folgenden V. 9: Wenn wir das Zeugniss von Menschen annehmen, so ist das Zeugniss Gottes grösser, wir müssen also um so mehr das grössere Zeugniss Gottes annehmen. Gottes Zeugniss ist nämlich diess, dass er gezeugt hat (und noch immer zeugt, nach der Bedeutung des Perfekts μεμαρτύρηκε, wie auch Ev. 5, 37., vgl. mit 36, nämlich in jenen gegenwärtigen Symbolen) von seinem Sohne. Unmöglich lässt sich hier verkennen, dass der Verfasser des Briefs die beiden Stellen des Evangeliums 5, 31 f. und 8, 13 f. vor Augen hat, und nur von diesen Stellen aus auf den ganzen, 5, 6 f. enthaltenen Gedanken gekommen ist. Er will nach jenen Stellen den Gedanken ausdrücken, dass Gott selbst von seinem Sohne zeuge, und dabei, gleichfalls nach jenen Stellen, den aus dem mosaischen Recht genommenen Grundsatz, es müsse πᾶν ῥῆμα ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων ἢ τριῶν σταθῆναι (Matth. 18, 16), in Anwendung bringen. Um nun diese zwei oder drei Zeugen zu haben, denkt er, was ihm als einem schon in der Mitte der christlichen Gemeinschaft lebenden christlichen Schriftsteller sehr nahe liegen musste, aber auch nur bei einem solchen diese ganze Gedanken-Verbindung begreiflich macht, an die beiden christlichen Gebräuche, Taufe und Abendmahl, in welchen,

als den Symbolen seiner reinigenden und versöhnenden Kraft, Christus sich selbst als das bezeugt, was er als Sohn Gottes ist. Da nun aber das Zeugniss dieser Symbole für sich noch nicht kräftig und lebendig genug ist, und da ohnediess, was die Taufe betrifft, das Wasser von dem in ihm wirkenden Geist nicht getrennt werden kann (wie ja auch schon Joh. 3, 5 das Wasser und der Geist zusammen als die beiden Elemente der durch die Taufe geschehenden Wiedergeburt genannt sind), so ist es nun zwar vorzugsweise der Geist, welcher als der Geist der Wahrheit das Zeugniss gibt, sofern aber durch ihn auch Wasser und Blut in der Taufe und im Abendmahl (auch das letztere dachte man sich ja nicht ohne die Herabkunft und Wirksamkeit des Geistes) eine bezeugende Kraft erhalten, so sind es nun drei bezeugende, der Geist und das Wasser und das Blut. Es ist also schon nach menschlicher Weise betrachtet hier ein vollkommen wahres und gültiges Zeugniss, denn wenn man jene gerichtliche Regel, dass jedes Zeugniss auf der Aussage von zwei oder drei Zeugen beruhen muss, zu Grunde legt, so ist hier die volle Zahl von drei Zeugen (τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες, nicht τρία, heisst es mit deutlicher Beziehung auf jene Regel). Welches Moment hat nun aber diese Argumentation, diese Unterscheidung eines menschlichen, auf jener Bestimmung des mosaischen Gesetzes (5. Mos. 17, 6. 19, 15) beruhenden Zeugnisses und des göttlichen? Im Evangelium hat die Anwendung jener mosaischen Regel wenigstens insofern ihren guten Sinn, als die Juden, mit welchen Jesus in einer Streitunterredung begriffen ist, wenn sie die so klar vor Augen liegende Göttlichkeit der Wunder Jesu läugnen, oder den in ihnen für seine messianische Bestimmung zeugenden Vater nicht anerkennen, mit ihrem eigenen Gesetz dialektisch geschlagen werden sollen, sie sind als überwiesen anzusehen, da die zwei Zeugen, die sie selbst sonst zu einem gültigen Zeugniss verlangen, auch hier nicht fehlen. Hat nun aber schon diese Argumentation mehr nur einen dialektischen Charakter (sofern die Zweiheit der Zeugen nur unter Voraussetzung der Göttlichkeit der Wunder, welche eben der streitige Punkt ist, zu Stande kommt), so sieht man im Briefe, in welchem nicht dasselbe polemische Interesse ist, wie im Evangelium, vollends nicht, welche Spitze das Argument mit den drei Zeugen haben soll. Man nehme es, wie man will, welcher matte Nachklang der Polemik

des Evangeliums ist der Satz: Jesus ist Christus, weil die drei Zeugen, die sonst bei menschlichen Gerichten zu einem gültigen Zeugniss erforderlich sind, auch bei ihm nicht fehlen, der Geist, das Wasser und das Blut! Auf welche künstliche Weise müssen die drei, die hier als Zeugen gelten sollen, dazu erst herbeigeschafft werden? Und wenn nun auch noch der μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων die μαρτυρία τῦ θεῦ entgegengesetzt wird (V. 9), welchen Gegensatz soll man sich hier denken? Da die μαρτυρία τῦ θεῦ auch wieder dasselbe zu ihrem Inhalt hat, wie die μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων, und nur darum als göttliches Zeugniss prädicirt wird, weil der in Wasser und Blut zeugende Geist selbst göttlicher Natur ist, so unterscheidet sich die μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων von der μαρτυρία τῦ θεῦ einzig nur dadurch, dass die drei, Geist, Wasser und Blut als drei gezählt werden können. Zu welcher leeren Spielerei wird aber so die μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων, wenn sie in nichts Anderem besteht, als in dem numerischen Verhältniss jener drei zu einander, und selbst diess sogleich wieder dadurch von selbst sich aufhebt, dass gesagt wird, der in jenen drei Zeugende sei Gott? Wie können sie also als drei Zeugen auch nur scheinbar gezählt werden, wenn es doch in Wahrheit nicht drei sind, sondern nur Einer, Gott, oder der Geist? Unmöglich kann man glauben, dass der Apostel Johannes als Verfasser des Briefs, oder überhaupt ein selbstständig schreibender Schriftsteller, wie wir uns den Verfasser des Evangeliums in jedem Falle zu denken haben, die polemische Spitze seiner Argumentation im Evangelium selbst zu einem so inhaltsleeren, nichtssagenden Gedanken abgestumpft haben soll. Auf ein solches Argument kann nur ein Schriftsteller gekommen sein, der den Stoff seines Schreibens erst aus dem Evangelium zusammensuchte, und durch die nun schon zu ihrer fixirten Bedeutung gekommenen beiden christlichen Gebräuche an die jenen Stellen im Evangelium zu Grunde liegende Zweiheit oder Dreiheit von Zeugen erinnert wurde.

Steht demnach der Brief in einem Abhängigkeitsverhältniss zum Evangelium, wie bei der Identität des Verfassers nicht stattgefunden haben kann, so wird man auch weniger Bedenken haben können, den dogmatischen Differenzen, welche zwischen beiden Schriften sich nachweisen lassen, die Bedeutung zuzugestehen, die sie bei näherer Betrachtung haben.

Eine Differenz dieser Art enthält die so eben erörterte Stelle. Es lässt sich nicht verkennen, dass in ihr von Wasser und Blut in einem andern Sinne die Rede ist, als im Evangelium, 19, 34. Ich kann zwar bei der letztern Stelle keine andere Erklärung voraussetzen, als die von mir gegebene, aber was hätte mich denn auch von der Unrichtigkeit derselben bis jetzt überzeugen können? Man hat diese Erklärung (oder vielmehr eigentlich nur die nach ihr in der Stelle enthaltene Vorstellung des Evangelisten) auffallend gefunden, aber nichts Haltbares gegen sie vorzubringen gewusst, und noch weit weniger eine andere befriedigendere Erklärung an ihre Stelle gesetzt. Auch Hr. Grimm nennt sie eine absonderliche, gegen die sich die verschiedensten Bedenken erheben, man bedenke jedoch nur, was er gegen sie einwendet. „Erstens: Als Erfüllung der Verheissung Christi in Cap. 7, 38 f. kann der Evangelist die Sache schon darum nicht haben darstellen wollen, weil dort das Subjekt der Glaubende, in unserer Stelle dagegen der sterbende Christus ist.“ Aber hat denn nicht der Glaubende das Prinzip seines Glaubens in Christus, und ist denn nicht schon in jener Stelle unter Hinweisung auf den Tod Christi gesagt, dass nur an dem, der an ihn glaubt, geschehen werde, was die Schrift sagt, dass *ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος*? „Zweitens: die Erwähnung des Blutes wäre unnöthig, ja störend gewesen. Denn wenn das Wasser aus dem getödteten Leibe floss, so war damit von selbst der Gedanke versinnbildet, dass die Ausströmung des Geistes aus der Person Jesu durch deren Tod bedingt sei. Nun aber wird das Blut sogar zuerst genannt.“ Freilich wird es sogar zuerst genannt, weil der Tod, dessen Symbol das Blut ist, wie gleichfalls schon in der genannten Stelle des Evangeliums gesagt wird, die nothwendige Voraussetzung ist, unter welcher allein der Geist, dessen Symbol das Wasser ist, den Glaubenden mitgetheilt werden kann, und wenn es sich auch von selbst versteht, dass das Blut nur aus dem getödteten Leibe ausfliessen konnte, so war es doch keineswegs überflüssig, auch das Blut zu nennen, wenn es einmal zu der christlichen Anschauungsweise jener Zeit gehörte, Wasser und Blut als die stehenden Symbole der von Christus ausfliessenden geistigen Segnungen zu betrachten. „Drittens: wenn auch sonst der Geist und das Geistige unter dem Bilde eines Fluidums und bei Joh. 7, 39 bestimm-

ter unter dem Bilde des Wassers, so wie die Mittheilung des Geistes unter dem Bilde einer Ausgiessung oder Ausströmung oder einer Tränkung dargestellt wird, so wird doch nirgends das Wasser so geradezu, ohne alle nähere Bestimmung, statt des Geistes genannt." Ohne nähere Bestimmung geschieht es auch hier nicht, wofern man nur, was der Evangelist von jedem aufmerksamen Leser seines Evangeliums erwarten konnte, von der Stelle 19, 34. an die sie erläuternde 7, 38 f. zurückdenkt. Kommt nun dabei noch besonders in Betracht, dass sich dem Evangelisten der sterbende Christus in dem Momente seines Todes zu einer grossartigen symbolischen Anschauung gestaltet, in welcher das Einzelne sich von selbst aus der Bedeutung des Ganzen erklärt, so ist gewiss um so weniger einzusehen, warum er nicht von Blut und Wasser in dem angegebenen Sinne gesprochen haben sollte. So gewiss nun aber Blut und Wasser im Evangelium nur in dieser symbolischen Bedeutung genommen werden können, so gewiss haben sie in der Stelle des Briefs zwar auch eine symbolische, aber zugleich auch eine wesentlich andere Bedeutung. Man kann allerdings mit Grimm (a. a. O. S. 184) sagen, dass in der Stelle des Evangeliums das Blut, in der des Briefs dagegen das Wasser zuerst genannt ist, kann doch schwerlich als Widerspruch angesehen werden, aber ebenso wenig darf man die veränderte Stellung, die sie nun doch einmal haben, übersehen, da sie gerade auf die modificirte Bedeutung in der zweiten Stelle uns hinweist. Der Unterschied besteht mit Einem Worte darin, dass an die Stelle der ideellen Bedeutung, welche die beiden Symbole im Evangelium haben, im Briefe die sakramentliche getreten ist. Vergebens weigert man sich, diese Erklärung als die allein richtige anzuerkennen. Ist es richtig, wie Lücke sagt, unter *ὕδωρ* die vom Geiste verordnete Taufe als Symbol der *μετάνοια,* der *παλιγγενεσία,* oder der sittlichen Reinigung zum Eintritt in die *βασιλεία τῦ θεῦ* zu verstehen, wie kann man das Blut als das Symbol des reinigenden und erlösenden Todes sich anders denken, als unter dem der Taufe entsprechenden Sakrament des Abendmahles? Weder der neutestamentliche noch der patristische Sprachgebrauch, noch viel weniger der Zusammenhang soll diese sakramentliche Auslegung begünstigen oder erlauben, behauptet Lücke. „Niemals komme weder im N. T. noch bei den Vätern *αἷμα* schlechthin als Bezeichnung des Abendmahls vor. Und was

den Zusammenhang betreffe, so sei klar, dass nur solche ἔργα des Messias gemeint sein können, die in unmittelbarer Beziehung auf alttestamentliche Vorbedeutungen und Weissagungen, nach der damaligen Messiasidee der Juden, als Elemente des messianischen Werkes anzusehen seien, wozu aber niemand das Abendmahl, das immer nur eine abgeleitete Bedeutung oder mittelbare Beziehung habe, werde rechnen wollen." Welche willkürliche Behauptungen! Wo ist denn hier auch nur entfernt von der jüdischen Messiasidee und von messianischen ἔργα, unter welche ja auch die Taufe nicht gerechnet werden kann, die Rede? In jedem Zusammenhang kann freilich αἷμα nicht das Abendmahl heissen, aber wenn ὕδωρ und αἷμα neben einander genannt werden, bei dem Einen an die Taufe, bei dem Andern an das Abendmahl zu denken, liegt doch gewiss so nahe als irgend etwas, und was den patristischen Sprachgebrauch betrifft, so darf nur an das Fragment des Apollinaris erinnert werden: Χριςὸς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα [1]). Bei einem Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wenn er von Wasser und Blut als den beiden Mitteln der Reinigung und Versöhnung spricht, eine Beziehung auf Taufe und Abendmahl vorauszusetzen, kann man wohl nur ganz natürlich finden, dasselbe Fragment kann uns aber auch einen weiteren Wink über das Verhältniss jener beiden Stellen geben. Es hat eine vermittelnde Stellung zwischen ihnen, indem es mit der einen Wasser und Blut aus der Seite Jesu ausfliessen lässt, mit der andern aber sie in demselben sakramentlichen Sinne nimmt. Wasser und Blut sind als die Elemente der Taufe und des Abendmahls auf materielle Weise dasselbe, was λόγος und πνεῦμα als die beiden Formen der Wirksamkeit des erhöhten Christus im geistigen Sinne sind. Man hat keinen besondern Grund zu der Annahme, Apollinaris habe, was er von Wasser und Blut in seinem Fragment sagt, gerade nur aus dem johanneischen Evangelium genommen, es ist vielmehr wahrscheinlich, dass das aus der Seite Christi ausfliessende Wasser und Blut eine schon unabhängig vom Evangelium vorhandene Vorstellung war. Der Evan-

---

1) Chron. pasch. ed. Bonn. S. 14.

gelist hat diese Vorstellung, indem er das Wasser zum Symbol des Geistes und das Blut oder den Tod zur Voraussetzung des Geistes machte, auf dieselbe Weise vergeistigt, wie er in seinem Evangelium Taufe und Abendmahl als stehende christliche Gebräuche zwar wohl kennt, sie aber nur nach ihrer innerlichen subjektiven Seite betrachtet, und da, wo er von ihnen nur als von äussern, von Jesu eingesetzten Formen sprechen müsste, lieber ganz von ihnen schweigt, während der Verfasser des Briefs, wie es scheint, ohne auch nur zu ahnen, wie wenig diess der johanneischen Anschauungsweise gemäss ist, diese sakramentlichen Symbole nur in der hergebrachten Bedeutung zu nehmen weiss.

Dieser Unterschied einer materiellern und äusserlichern und einer ideellern und innerlicheren Anschauungsweise ist um so beachtenswerther, da er auch durch andere Differenzen hindurchblickt. Von einer Parusie, bei welcher Christus sich offenbart, und zum Gericht kommt, spricht der Verfasser des Briefs in demselben Sinne, in welchem auch sonst in den apostolischen Briefen, besonders den unächten, hievôn die Rede ist, 2, 18. 28., und zwar erwartet er diese Parusie, oder ἡμέρα κρίσεως, ganz in der Nähe, denn wegen der vielen ἀντίχριστοι, welche jetzt aufgetreten sind, ist die ἐσχάτη ὥρα schon jetzt da, 2, 18. Von all' diesem Eschatologischen weiss der Evangelist nichts, und man kann mit Recht fragen, ob es auch nur in seine Anschauungsweise hineinpasst. Statt von einer sichtbaren materiellen Parusie zu reden, spricht er nur von einem geistigen Wiedererscheinen und Wiedersehen seiner Jünger (nämlich in dem Geiste, welchen er ihnen senden werde), und statt die eschatologischen Vorstellungen nur als Momente der Zukunft zu fixiren, hebt er vielmehr mit Emphase hervor, in Beziehung auf Gericht und Auferstehung, dass die Zukunft schon zur Gegenwart geworden sei. Wenn nun auch freilich das Eine das Andere nicht ausschliesst, so muss man doch fragen, ob es im Geiste eines Schriftstellers ist, welcher sonst lieber die Zukunft in der Gegenwart anschaut, und den absoluten Inhalt seines christlichen Bewusstseins darin erkannt hat, dass sich ihm Gegenwart und Zukunft in der Idee einer ζωὴ αἰώνιος ausgleichen, deren ἔχειν ein schon jetzt gegenwärtiges ist, hier gerade den Momenten der Zukunft eine solche Bedeutung zu geben? Dagegen hat dem Verfasser des Briefs selbst die Liebe ihre Vollen-

dung und Spitze erst darin, dass wir am Tage des Gerichts ein freudiges Bewusstsein haben können (4, 17. vgl. Ev. 3, 18. 5, 24). Auch von einem Antichrist findet sich nirgends eine Spur in dem Evangelium, so nahe auch die Veranlassung hiezu gelegen wäre, da zwischen dem Brief und dem Evangelium kein grosser Unterschied der Zeit sein kann; es gehört aber auch diess zum Charakter des Evangeliums, dass es den Sieg über das böse Prinzip als einen schon durch den Tod Jesu vollendeten betrachtet. Wozu sollte also der schon in seine Herrlichkeit eingegangene Christus erst wieder kommen? Nur der unächte Anhang des Evangeliums spricht von einem solchen ἔρχεσθαι, es ist aber eben auch diess eines der Kriterien, durch welche er seine Verschiedenheit vom Evangelium zu erkennen gibt.

Dass die Sühnvorstellung, wie sie 1, 7. 2, 2. 4, 10 ausgedrückt ist, im Evangelium nicht genug Bestätigung finde, hat schon DE WETTE bemerkt (Einl. S. 332). Von einem ἱλασμὸς ist wenigstens im Evangelium nirgends die Rede. Diese Idee passt weit mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs, wohin auch der παράκλητος 2, 2. gehört. In dem Paraklet wird Christus als der für uns bittende Hohepriester wie im Hebräerbriefe dargestellt, in demselben Sinne, in welchem auch Philo das Wort παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom jüdischen Hohepriester als dem Fürsprecher und Fürbitter für die Sünden des Volkes bei Gott gebraucht. Wenn auch diese Ansicht vom Tode Jesu mit dem Evangelium sich vereinigen lässt, so werden doch durch sie in die johanneische Vorstellung vom Verhältniss Jesu zu den an ihn Glaubenden vermittelnde Begriffe eingeschoben, aus deren Nichterwähnung im Evangelium zu schliessen ist, dass sie dem Gesichtskreis des Evangelisten wenigstens ferner lagen. Mag der Verfasser des Briefs den Geist als den ἄλλος παράκλητος gekannt haben oder nicht, in jedem Falle wusste er sich diese Vorstellung nicht im Sinne des Evangeliums anzueignen, in welchem der ἄλλος παράκλητος damit zusammenhängt, dass das Evangelium überhaupt zwischen dem verherrlichten Christus und dem von ihm ausgehenden Geist, in welchem er selbst wieder kommt, im Grunde nur einen fliessenden Unterschied anzunehmen scheint.

Wie wir in allem diesem nur einen vom Evangelium abhängigen, vom Verfasser desselben verschiedenen und tief unter ihm ste-

benden Schriftsteller sehen können, so zeigt auch der ganze Charakter der Schrift, dass wir in ihr einen nicht sowohl aus der lebendigen Wirklichkeit heraus schreibenden, als vielmehr nur in eine fremde Persönlichkeit sich hineindenkenden, in jeder Beziehung secundären Verfasser vor uns haben.

Individuelles, Concretes, auf bestimmte, gegebene Verhältnisse sich Beziehendes hat der Brief, wenn wir ihn als einen johanneischen betrachten sollen, sehr wenig, es fehlt ihm an der frischen Farbe des unmittelbaren Lebens, was er Eigenthümliches hat, ist nur der Charakter der johanneischen Darstellungsweise, deren Monotonie hier nur darum so auffällt, weil sie eine blosse Form ohne den ihr entsprechenden Inhalt ist. Die Zartheit und tiefe Innigkeit der johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise hat sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, in's Unbestimmte zerfliessenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst, so dass man insofern wenigstens eine nicht unrichtige Bemerkung gemacht hat, wenn man in dem Briefe Spuren von Altersschwäche finden wollte. Man konnte damit nur den Mangel an Farbe und Frische meinen, der dem Briefe vermöge seiner ganzen Entstehungsweise sehr natürlich anhängt. Er lässt uns in einem so grossen Theile seines Inhalts nur die matten Nachklänge eines weit über ihm stehenden Originals vernehmen, das der Verfasser mit sichtbarem Streben nach Aehnlichkeit in Inhalt und Form in sich nachzubilden sucht [1]). Denselben Eindruck eines se-

---

1) Es ist höchst auffallend, wie der erste Brief nicht bloss in der stehenden johanneischen Ausdrucksweise und Terminologie, sondern auch in so vielen mehr oder minder gleichlautenden Stellen mit dem Evangelium zusammenstimmt. Man vergleiche insbesondere folgende Stellen:

1 Joh.	Evang.
1, 4.: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.	16, 24.: ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη.
1, 10.: ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.	8, 37. vgl. 5, 38. 17, 14.: ὁ λόγος ὁ ἐμὸς οὐ χωρεῖ ἐν ὑμῖν.

cundären, in einem erst durch Abstraktion entstandenen Kreise sich bewegenden Schriftstellers macht besonders die unlebendige Pole-

---

1 Joh.	Evang.
2, 7. 8.: *ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν.*	13, 34: *ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν.*

Man sieht hier deutlich, der Verfasser des Briefs will mit Rücksicht auf die Stelle des Evang. das Gebot der Bruderliebe ein neues nennen, und doch kommt ihm die Reflexion, es könne nicht in demselben Sinne, in welchem es Jesus im Evangelium so nannte, auch jetzt noch so genannt werden. Daher macht er die Unterscheidung, es sei sowohl ein altes als ein neues, ein altes, weil sie es schon *ἀπ' ἀρχῆς* (auch dieser Ausdruck ist ganz in demselben Sinne aus dem Ev. 15, 27. genommen) gehabt haben, ein neues, weil das, was das Wesen der Bruderliebe ausmacht, dass man dem Licht angehört, auf derselben noch immer vor sich gehenden Scheidung des Lichts und der Finsterniss, die mit der Erscheinung des wahren Lichts ihren Anfang genommen hat, beruht.

2, 11.: *ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδε, ποῦ ὑπάγει.*	12, 35.: *ὁ περιπατῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ οὐκ οἶδε, ποῦ ὑπάγει.* Vgl. über *ὑπάγειν* in gleicher Verbindung 3, 8. 8, 14. 13, 33. 36. 14, 5. 16, 5.
2, 27.: *οὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τὶς* u. s. w.	2, 25. 16, 30. *οὐ χρείαν εἶχεν, ἵνα τὶς* u. s. w.
3, 13.: *μὴ θαυμάζετε, εἰ μισεῖ ὑμᾶς ὁ κόσμος* (vgl. V. 1.: *ὅτι οὐκ ἔγνω αὐτόν*),	15, 18.: *εἰ ὁ κόσμος ὑμᾶς μισεῖ, γινώσκετε, ὅτι ἐμὲ πρῶτον ὑμῶν μεμίσηκεν.*
3, 5.: *ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ὑμῶν ἄρῃ*	1, 29.: *ἴδε — ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.*
3, 8.: *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διαβόλος ἁμαρτάνει.*	8, 34 f.: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν, δοῦλός ἐστι τῆς ἁμαρτίας — ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὶ — ἐκεῖνος — ἀπ' ἀρχῆς — ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν.*
3, 16.: *ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκε.*	10, 11—15.: *τὴν ψυχήν μου τίθημι ὑπὲρ τῶν προβάτων.*

mik gegen die in dem Briefe bestrittenen Irrlehrer. Es sind, sagt der Verfasser 2, 18, jetzt viele *ἀντίχριςοι*, als Vorläufer des in der letzten Zeit kommenden *ἀντίχριςος* aufgetreten, aus der Mitte der christlichen Gemeinden seien sie hervorgegangen, haben aber nicht

---

1 Joh.	Evang.
4, 5.: *αὐτοὶ ἐκ τῦ κόσμυ εἰσί.*	15, 19. 17, 14 f. *ἐκ τῦ κόσμυ ὐκ ἐστέ.*
4, 9.: *ἐν τύτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τῦ θεῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν* u. s. w.	3, 16.: *ὕτω γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτῦ τὸν μονογενῆ ἀπέςαλκεν* u. s. w.
4, 12.: *θεὸν ὐδεὶς πώποτε τεθέαται.*	1, 18.: *θεὸν ὐδεὶς ἑώρακε πώποτε.*
4, 16.: *καὶ ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιςεύκαμεν.*	6, 69.: *καὶ ἡμεῖς πεπιςεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν.*

Eine so wörtliche Uebereinstimmung in einer Reihe von Stellen, wie die hier ausgehobenen und noch manche andere sind, lässt sich in Verbindung mit den übrigen, hier in Betracht kommenden Momenten nicht aus der Identität des Verfassers des Evangeliums und des Briefs, sondern nur daraus erklären, dass der Verfasser des Briefs das Evangelium vor sich hatte, und es bei der Abfassung seines Briefs auf eine Weise benützte, wie diess bei keinem selbstständig schreibenden Schriftsteller, sondern nur bei einem solchen der Fall sein kann, welcher sich absichtlich von einem Andern abhängig macht. So sehr übrigens der Briefsteller im Inhalt und Ausdruck mit dem Evangelisten sich zu identifiziren suchte, so lassen sich doch auch sprachliche Eigenthümlichkeiten bemerken. Es fehlen im Briefe Wörter, wie *βασιλεία θεῦ, ὐρανὸς, ῥήματα, ὖν* (wogegen *ὅθεν*, das im Evang. fehlt) *ἴδιος, ἀμὴν, δόξα, δοξάζειν, ὑψῦν, ἀναβαίνειν, καταβαίνειν.* Dagegen hat der Brief Wörter und Ausdrücke, die im Evangelium fehlen, wie *ἀγαπητὸς, ἀγάπην διδόναι, ἀγγελία, ἁγνὸς, αἴτημα, ἀλαζόνεια, ἀνομία, βαρὺς, βίος, διάνοια, δοκιμάζειν, εἴδωλον, ἐπαγγελία, ἔρχεσθαι ἐν σαρκὶ* (auch Ep. Barn. 5, 6. Ign. ad Eph. c. 7.), *ἡμέτερος, ἱλασμὸς, καθαρίζειν, καταγινώσκειν, κεῖσθαι ἐν* (5, 19), *κοινωνία* (sehr häufig), *μηδεὶς, κόλασις, πλάνη, ὁ πονηρὸς* (wogegen *ἄρχων τῦ κόσμυ* fehlt), *παράγεσθαι, πείθειν, ποταπὸς, σφάττειν, τέλειος, ψηλαφᾶν, χρίσμα, ψεύςης.* Ferner die eschatologischen Termini: *ἀντίχριςος, ψευδοπροφήτης* (apokal.), *παρυσία, ἐσχάτη ὥρα,* wofür im Evang. *ἐσχ. ἡμέρα*).

eigentlich zu ihnen gehört. Wer sind diese ἀντίχριστοι? Der ἀντίχριστος ist, wie V. 22 gesagt wird, der, der den Vater und den Sohn läugnet, oder läugnet, dass Jesus der Christus ist. Noch bestimmter wird von den vielen in die Welt ausgegangenen Pseudopropheten 4, 2 gesagt: ein jeglicher Christ, der da bekennt Jesum Christum, als im Fleisch gekommen, ist aus Gott, und ein jeder Christ, der Jesum nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Und das ist der Geist des Antichrists u. s. w. Wer sind also diese Gegner? Lücke sagt mit Rücksicht auf Joh. 1, 14, es bleibe nichts übrig, als unter den Irrlehrern solche zu verstehen, welche zwar an Christus glauben, aber seine Erscheinung im Fleische d. h. die volle Realität seiner menschlichen Erscheinung, das reale Geborensein, das Leben und Sterben des Sohnes Gottes läugneten. So werden wir also auf den Doketismus der Zeit geführt, als das historisch bestimmbare antichristliche Irrwesen, vor welchem Johannes warne. Dabei wird sodann an die gleichzeitige Erscheinung Cerinths in Kleinasien erinnert und an die ignatianischen Briefe, welche jene Denkweise noch bestimmter bezeichnen, und zwar so, dass man deutlich sehe, sie seien in dieser Hinsicht nur Fortsetzung der johanneischen. Wenn ein Schriftsteller seine Gegner als solche bezeichnet, welche nicht an Christus als Sohn Gottes glauben, und zur nähern Bestimmung noch hinzusetzt, dass sie an ihn als den im Fleische Gekommenen nicht glauben, so kann er dabei freilich nur den Doketismus im Auge haben, und schon dieser Doketismus versetzt uns, da Cerinth für sich keine so bedeutende Zeiterscheinung war, nahezu in die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Was hat denn nun aber unser Briefsteller zur Widerlegung dieser Gegner gethan? Er hat gesagt, sie seien Antichristen. Nicht einmal soweit also hat er sie zu widerlegen gesucht, dass er ihnen, wie der Verfasser der ignatianischen Briefe, entgegenhielt, als Doketen machen sie die ganze Realität des Christenthums zu einem blossen δοκεῖν, zu etwas bloss Vorgestelltem und Eingebildetem, er hat sich einfach damit begnügt, ihnen zu sagen, dass sie keine Christen seien. Mag man diese schlechthin negirende und in die Sache nicht eingehende Polemik die einfache Grossartigkeit des apostolischen Stils nennen, sie war wenigstens weder die Weise des Apostels Paulus, welcher seine Gegner ganz anders zu fassen wusste, noch auch die des Evangelisten, wel-

cher gleichfalls seine Polemik, wenn auch nicht gegen einen Cerinth, was nur die oberflächlichste Ansicht noch behaupten kann, um so mehr aber gegen einen weit bedeutenderen Gegner mit einer Schärfe geführt hat, von welcher unser Briefsteller auch nicht die geringste Vorstellung gehabt zu haben scheint. Wie hätte er sonst mit einer so völlig nichts sagenden Polemik, welche die Wirklichkeit völlig unberührt liess, und auch nicht das Geringste enthielt, was nicht jeder von selbst sich sagen musste, irgend etwas auszurichten glauben können? Hat er zur Bestreitung und Widerlegung einer Zeiterscheinung, welche ihm wichtig genug ist, um in ihr den Vorboten des Antichrists zu sehen, nichts anderes zu sagen gewusst, als sein Brief enthält, so hat er entweder hierin dem Maasse seiner Kräfte genügt, und wir haben ebendarin zugleich auch den Maassstab, mit welchem wir seine Differenz vom Evangelisten zu messen haben, oder wir können es uns nur aus der Ambiguität und Unsicherheit seines, zwischen Gegenwart und Vergangenheit, Wahrheit und Fiktion, einer doppelten Persönlichkeit getheilten schriftstellerischen Bewusstseins erklären, dass er sich in keine unmittelbarere, reellere und lebendigere Beziehung zu den antichristlichen Erscheinungen seiner Zeit gesetzt hat. Es ist, wie wenn sie wichtig genug gewesen wären, um von ihm nicht ignorirt zu werden, wie wenn er sich aber doch nicht in der Lage befunden hätte, ihnen näher zu treten, und mit dem vollen Interesse eines Zeitgenossen in sie einzugehen [1].

---

1) Bemerkenswerth ist in Hinsicht der Zeit der Entstehung des Briefs, wie der Verfasser in demselben antidoketischen Interesse mit dem Verfasser der ignatianischen Briefe übereinstimmt. Wie der Verfasser unsers Briefs auf das *ὁμολογεῖν Ἰησοῦν Χριςὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* besonderes Gewicht legt (4, 2), so macht auch Pseudoignatius den *ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός*, Eph. c. 7., das *ὁμολογεῖν αὐτὸν σαρκοφόρον* Smyrn. c. 5. geltend. Im Gegensatz gegen diese Läugnung der *σάρξ* Christi berufen sich beide auf das *ψηλαφᾷν*. Man vgl. den S. 295 angeführten Ausspruch Jesu bei Ign. Smyrn. c. 5. mit 1 Joh. 1, 1. Dürfte man annehmen, dass das *ψηλαφᾷν* 1 Joh. 1, 1. ebenso wie bei Ign. auf die Erscheinung Jesu nach seiner Auferstehung gehe, so würde hierin nach dem Obigen noch ein bestimmterer Beweis der Verschiedenheit des Verfassers des Briefs von dem Evangelisten liegen.

So wenig nun aber auch diese Briefe bestimmtere individuelle und historische Züge enthalten, ganz werden doch auch sie die Zeit, deren Produkt sie sind, nicht verläugnen können, und daher irgend etwas uns darbieten müssen, woran wir sie bestimmter zu fassen im Stande sind. Wenn sie auch nur der in schwachen Tönen verhallende Nachklang des Evangeliums zu sein scheinen, so kann es doch auch ihnen nicht an einem Motiv ihrer Abfassung fehlen, und wir müssen daher gleichwohl noch nach dem schriftstellerischen Interesse fragen, das sie hervorgerufen hat.

Es ist neuestens über den ersten dieser Briefe die Ansicht aufgestellt worden, dass er auf den montanistischen Ideenkreis hinweise, diese Behauptung aber sogleich näher dahin bestimmt worden, dass er die äusserlich judenchristliche Anschauungsweise des Montanismus in die tiefere, mehr innerlich johanneische hinüberzuleiten suche. Die Tendenz des Briefs sei, das judenchristlich Gesezliche in dem Streben des Montanismus zu dem geläuterten, wahrhaft christlichen Begriffe des prinzipiellen Geheiligtseins durch die in Christus erschienene wesentliche Offenbarung Gottes hinüberzuleiten, so dass es nicht mehr einseitig die einzelnen Handlungen seien, auf welche das Bewusstsein gerichtet sei, sondern das wesentliche allgemeine Bewusstsein der Versöhnung mit Gott, so wie der Sündenvergebung an die Stelle tritt. Bei dieser allgemeinen Tendenz des Briefs sei das, was er wirklich mit der montanistischen Denkweise gemeinsam habe, eben jener Grundgedanke einer vollendeten innigeren Einheit mit Gott, in welchem auch der Montanismus wurzele, allein in dem Briefe nehme alles eine mehr innerliche, ruhig verklärte Gestalt an [1]. Diese Ansicht verdient wohl beachtet und nach den schon von ihrem Urheber gegebenen Andeutungen weiter entwickelt zu werden.

Wenn man das eigentliche Thema des Briefs, den Gegenstand, Grund und Zusammenhang aller Belehrungen und Ermahnungen mit Lücke in dem Gedanken findet: „wie der christlichen Gemeinschaft Grund und Wurzel die Gemeinschaft eines jeden mit dem Vater und dem Sohne im Glauben und in der Liebe ist, so hat diese hinwie-

1) Planck, Judenthum und Urchristenthum, Theol. Jahrb. 1847. S. 468 f.

derum in jener, in der Gemeinschaft der Brüder ihre nothwendige Folge und Darstellung", so muss man das Hauptgewicht auf den letztern Satz legen. Der Verfasser des Briefs will von den aus dem Evangelium abstrahirten Ideen eine Anwendung auf das praktische Verhalten der Christen machen. Der Brief hat in seiner, in den Sätzen ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν, τὴν δικαιοσύνην, τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, περιπατεῖν ἐν φωτὶ, τηρεῖν τὰς ἐντολὰς, und in andern ähnlichen Formeln stets wiederkehrenden Ermahnung eine offenbar praktische Tendenz, aber sein eigentlich praktisches Moment hat er doch nur in dem ἀγαπᾷν τοὺς ἀδελφοὺς, ἀγαπᾷν ἀλλήλους. Vgl. 2, 9 f. 3, 10 f. 23. 4, 7. 11. 20. 21. 5, 2. Warum aber soll man die Brüder lieben? Der Verfasser motivirt diess durch verschiedene sehr wichtige Momente, der Hauptgrund aber liegt darin, dass die Liebe das Mittel zur Erreichung des höchsten Zweckes ist, der in der christlichen Gemeinschaft sich realisiren solle, dass man von der Sünde frei ist, die Sünde, wie in jedem Einzelnen, so auch in allen zusammen, die zu derselben Gemeinschaft gehören, eine völlig aufgehobene ist. Der Grundgedanke, von welchem der Verfasser des Briefs ausgeht, ist, dass, solange man noch Sünde hat, keine Gemeinschaft mit Gott möglich ist, weil die Sünde, als Finsterniss, der Gegensatz zu Gott, dem Lichte, ist. Die ganze Anschauungsweise des Verfassers ist bedingt durch den Gegensatz des Lichtes und der Finsterniss, Gottes und der Welt 5, 19., des ewigen Lebens und der Sünde, die als solche eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον ist, 5, 16. Kaum hat der Verfasser seinen Standpunkt innerhalb dieser Gegensätze genommen 1, 5 f., so spricht er es als die höchste Aufgabe des christlichen Lebens aus, dass man im Bewusstsein der Sünde, die man hat und nicht läugnen kann, ohne Gott selbst zum Lügner zu machen [1]) 1,

1) Warum machen wir, wenn wir sagen, ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, Gott zum Lügner? Darauf gibt Lücke eine ziemlich unklare Antwort, de Wette bezieht es darauf, dass wir die in seinem Worte, dem A. T., enthaltene Wahrheit, dass alle Menschen Sünder sind, läugnen, warum nicht einfach so: wer sagt, er sei kein Sünder, der verlangt von Gott, dass er ihn für etwas halte, was er nicht wirklich ist, er verlangt also, dass Gott ein der Wahrheit widerstreitendes Urtheil über ihn fällt, oder er macht ihn zum Lügner, und das Wort Gottes ist nicht in ihm, weil er in sich selbst nicht das Prinzip der Wahrheit hat.

8 f. sein ganzes Streben darauf zu richten hat, dass man nicht sündigt. In dem Satze: τεκνία μυ, ταῦτα γράφω ὑμῖν, ἵνα μὴ ἁμάρτητε, 2, 1. ist der eigentliche Zweck seines Schreibens ausgesprochen. Was er aber unter diesem ἁμαρτάνειν versteht, sagt er am Schlusse des Briefs 5, 18. in den Worten: οἴδαμεν, ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τῦ θεῦ, ὐκ ἁμαρτάνει. Der wahre Christ muss also als Kind Gottes absolut frei von der Sünde sein. Darin besteht der wesentliche Unterschied der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels. Wer aus Gott geboren, ein Kind Gottes ist, zur Gemeinschaft mit Gott gehört, muss schlechthin ohne Sünde sein. Es gehört diess zum Begriff dieser Gemeinschaft. Wer ein Kind Gottes ist, muss auch Gott gleich sein, und wenn er auch jetzt was er an sich ist, noch nicht auf offenbare Weise ist, so wird es doch einst offenbar werden, und in dieser Zuversicht muss er schon jetzt sich heiligen, wie Gott heilig ist. Jeder, der in Gott und dem Sohn Gottes bleibt, sündigt nicht, jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und kennt ihn nicht. Wer Gerechtigkeit thut, ist gerecht, wie er gerecht ist. Wer Sünde thut, ist vom Teufel, weil der Teufel von Anfang an sündigt, dazu ist der Sohn Gottes erschienen, dass er die Werke des Teufels vernichte. Jeder, der aus Gott geboren ist, thut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt, und er kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. Darin offenbart sich der Unterschied der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels, 3, 2—10. In dieser absoluten Freiheit von der Sünde besteht wesentlich das Bewusstsein des Christen. Wie ist aber dieses ὐχ ἁμαρτάνειν möglich, wenn wir doch durch die Behauptung ὅτι ἁμαρτίαν ὐκ ἔχομεν, ἑαυτὺς πλανῶμεν, καὶ ἡ ἀλήθεια ὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν 1, 8? Es ist auf doppelte Weise möglich 1) dadurch, dass das Blut Christi uns reinigt von jeder Sünde 1, 7., dass er die Versöhnung ist für unsere Sünden und nicht bloss für unsere, sondern die der ganzen Welt 2, 2., dass er dazu erschienen ist, um unsere Sünden hinwegzunehmen 3, 5.; 2) aber ist sie ebenso sehr darin begründet, dass wir einander lieben. Wie das Gebot der Bruderliebe in diesen Zusammenhang eingreift, zeigt eben die Stelle 3, 20., wenn der Verfasser nach den zuvor angeführten Worten so fortfährt: jeder, der nicht Gerechtigkeit thut und seinen Bruder nicht liebt, ist nicht aus Gott. Ist es auf der einen Seite eine absolute

Forderung, dass der Christ als Kind Gottes nicht sündigt, und ist es auf der andern Seite ebenso gewiss, dass auch der Christ als Kind Gottes noch sündigt, so kann beides nur dadurch vermittelt werden, dass die Sünden der Christen keine andere als erlassliche sind, solche, in welchen die Sünde eine an sich schon aufgehobene ist. Diese Erlasslichkeit der Sünden beruht sowohl darauf, dass wir *ἐάν τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριςὸν, δίκαιον*, als auch auf der in der Bruderliebe begründeten Fürbitte. Ohne Bruderliebe kann man überhaupt nicht in Gemeinschaft mit Gott stehen, weil die Liebe, die von Seiten Gottes das Prinzip dieser Gemeinschaft ist, auch das Prinzip der Gemeinschaft der Menschen unter einander sein muss (3, 1. 5, 1 f.), ihr höchstes Moment hat aber diese Liebe darin, dass nur durch sie die Fürbitte möglich ist, durch welche die Sünden der Christen vergeben werden, und die christliche Gemeinschaft zu einer so sündlosen wird, wie es zu ihrem Begriffe gehört. Beides, die Fürbitte Christi und die der Christen, fasst der Verfasser des Briefs am Schlusse in den Worten zusammen 4, 13.: „Solches habe ich euch geschrieben, auf dass ihr wisset, dass ihr ewiges Leben habet, wenn ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes. Und das ist die Freudigkeit, die wir haben zu ihm, dass, so wir etwas bitten nach seinem Willen, er uns höret. Und so wir wissen, dass er uns höret, was wir auch bitten, so wissen wir, dass wir das Erbetene, was wir von ihm erbeten, haben werden. So jemand siehet seinen Bruder sündigen, eine Sünde nicht zum Tode, so mag er bitten, und er wird ihm Leben geben, denen, die nicht zum Tode sündigen. Es gibt Sünden zum Tode, nicht für diese sage ich, dass man bitten soll. Alles Unrecht ist Sünde, aber es gibt eine Sünde nicht zum Tode. Wir wissen, dass jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern der aus Gott Geborene bewahret sich, und der Arge tastet ihn nicht an." Welches Gewicht wird hier auf die Unterscheidung einer doppelten Classe von Sünden gelegt, solcher, die den Tod zur unausbleiblichen Folge haben, und solcher, welche als erlassliche den Christen auch nicht aus der Gemeinschaft des ewigen Lebens herausbringen? Offenbar nur, um den Satz in seiner ganzen Strenge festzuhalten, dass die christliche Gemeinschaft eine reine und heilige, schlechthin von jeder Sünde freie ist. Möglich aber ist diese Freiheit von der Sünde

nur durch die Fürbitte. Ohne Bruderliebe also keine Fürbitte, ohne Fürbitte keine Erlassung der Sünden, ohne Erlassung der Sünden keine die Kinder Gottes in ihrer Reinheit und Heiligkeit in sich begreifende Gemeinschaft mit Gott, ohne Gemeinschaft mit Gott kein ewiges Leben. Einen grösseren Riss kann daher in der Gemeinschaft des christlichen Lebens nichts bewirken, als der Bruderhass, 3, 15., so wie dagegen auch nichts das Ganze der christlichen Gemeinschaft in der Idee ihrer Einheit mit Gott fester zusammenhält, als die Liebe der Brüder. Jn ihr bleibt die Liebe Gottes in uns 3, 17.: *ἐὰν ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν μένει, καὶ ἡ ἀγάπη αὐτοῦ τετελειωμένη ἐστὶν ἐν ἡμῖν* 4, 12. Und je wahrer und thätiger unsere Liebe ist, um so mehr können wir, weil wir seine Gebote halten und thun, was vor ihm gefällig ist, unser Herz vor ihm beruhigen, und wenn uns unser Herz nicht verurtheilt, so haben wir Freudigkeit zu Gott, und empfangen, was wir bitten, von ihm, 3, 18—22., somit auch die Vergebung der Sünden der Brüder, die wir zum Gegenstand unserer Fürbitte machen.

Es lässt sich wohl nicht verkennen, dass der Brief, wenn wir alles diess zusammennehmen, was neben den allgemeinen an verschiedenen Stellen wiederkehrenden Ermahnungen über das *τηρεῖν τὰς ἐντολὰς, μὴ ἀγαπᾶν τὸν κόσμον, ἐκ τοῦ θεοῦ* und *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* u. s. w., seinen wesentlichsten und concretesten Inhalt ausmacht, den montanistischen Ideenkreis sehr nahe berührt. Der Grundgedanke des Briefs, dass der wahre Christ nicht sündigt, jeder im Bewusstsein seines Kindschaftsverhältnisses und seiner Einheit mit Gott *ἁγνίζει ἑαυτὸν, καθὼς ἐκεῖνος ἁγνός ἐστι*, 3, 3. somit die ganze Gemeinschaft der Christen eine sündlose, reine, heilige ist, ist auch das Princip des Montanismus, in dessen Bewusstsein sich die Montanisten selbst als die *spirituales* von den *psychici* unterschieden. Es sollte dadurch, da, wie Tertullian sagt [1], die *sanctitas* die *propria natura spiritus* ist, zunächst die Heiligkeit als das wesentlichste Attribut der christlichen Gemeinschaft bezeichnet werden, da aber derselbe Geist auch das Princip ihrer prophetischen Begeisterung war, so waren die Montanisten als *spirituales*, *πνευματικοὶ*, überhaupt solche, die sich auf einer höhern Stufe des

1) *De monog. c.* 3.

christlichen Bewusstseins befanden und mit der sie von andern auszeichnenden Heiligkeit auch ein entsprechendes höheres Wissen verbanden. Der Paraklet war ihnen schon seinem Begriff nach das Princip eines den glaubigen Christen zum Urtheil über alles befähigenden Wissens. Auch der Verfasser des Briefs setzt in seinen Lesern ein solches ihrem christlichen Bewusstsein immanentes höheres Wissen voraus, wenn er sie 2, 20. f. anredet: *καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τῦ ἁγίυ, καὶ οἴδατε πάντα· οὐκ ἔγραψα ὑμῖν, ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτὴν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας ὐκ ἔστι.* — V. 26 f.: *Καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτῦ, ἐν ὑμῖν μένει, καὶ ὐ χρείαν ἔχετε, ἵνα τὶς διδάσκῃ ὑμᾶς, ἀλλ' ὡς τὸ αὐτὸ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθές ἐστι, καὶ ὐκ ἔστι ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μενεῖτε ἐν αὐτῷ.* Die Leser wissen also schon alles, was er ihnen zu sagen hat, sie haben gar nicht nöthig, von ihm erst darüber belehrt zu werden, wenn sie nur bleiben in dem, was sie als das Princip des wahren Wissens in sich haben, in dem *χρίσμα*, dessen sie theilhaftig geworden sind. Aber was ist dieses *χρίσμα* selbst? Es kann nur der Geist sein; die Christen haben in ihm dasselbe geistige Princip in sich, das der Verfasser des Briefs meint, wenn er 4, 13. zu seinen Lesern sagt: *ἐκ τῦ πνεύματος αὐτῦ δέδωκεν ἡμῖν.* Sie haben dieses *χρίσμα*, wie es 2, 20. heisst, *ἀπὸ τῦ ἁγίου*, d. h. von Christus, welcher *ὁ ἅγιος* oder *ὁ χριστὸς* nur darum ist, weil ihn *ἔχρισεν ο θεὸς πνεύματι ἁγίῳ,* Ap.-Gesch. 10, 38. Wenn Lücke bemerkt, vielleicht sei unsere Stelle die apostolische und kanonische Basis der schon im zweiten Jahrhundert allgemein gewordenen Sitte, die Täuflinge mit heiligem Oel zu salben, und diese Sitte trage ihrerseits dazu bei, den Sinn des johanneischen Ausspruchs zu erklären, so möchte eher das Umgekehrte stattfinden, und die johanneische Stelle ihren Aufschluss aus der damals schon vorhandenen Sitte erhalten. Die Worte 2, 26.: *τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτῦ, ἐν ὑμῖν μένει*, lauten so, wie wenn sie auf einen bestimmten Akt anspielen wollten, kraft dessen die Christen dieses bleibende Bewusstsein in sich haben: und wo lässt sich die Entstehung eines Gebrauchs, durch welchen der einzelne Christ für sich selbst eben das werden sollte, was Christus auf absolute Weise ist, ein *χριςὸς*, ein Christ, natürlicher voraus-

setzen, als in einem Kreise, in welchem das christliche Bewusstsein mit besonderer Energie sich aussprach, in seinem specifischen Unterschied von allem Nichtchristlichen (wie ja auch der Verfasser des Briefs seine Leser im Gegensatz zu den ἀντίχριστοι, die nicht zu ihnen gehören, an das empfangene Chrisma erinnert, als das Kriterium dessen, was sie zu Christen macht)? Auch diess weist uns demnach auf den Montanismus hin, und der erste Schriftsteller, welcher das Chrisma als eine schon stehende Sitte erwähnt, ist ja auch Tertullian [1]).

Wo die von aller Verunreinigung durch die Sünde freie Heiligkeit der christlichen Gemeinschaft und ihrer einzelnen Mitglieder als absolute Forderung aufgestellt wird, kann sie nur auf derselben Unterscheidung beruhen, welche der Verfasser des Briefes zwischen Erlass- und Todsünden macht. So streng der Begriff der Sünde in Ansehung der einen Art von Sünden ist, so lax muss er in Ansehung der andern sein. Auch die Montanisten machten daher, wie wir wenigstens aus Tertullian sehen, jene Unterscheidung mit besonderm Interesse geltend. Sie konnten ihren Anspruch auf eine sie von den übrigen Christen auszeichnende Heiligkeit nur dadurch behaupten, dass sie gewisse Sünden für schlechthin unerlasslich erklärten, um so nachsichtiger aber waren sie gegen die nicht in die Classe der Todsünden gehörenden Vergehungen. *Causas poenitentiae*, sagt Tertullian [2]), *delicta condicimus. Haec dividimus in duos exitus, alia erunt remissibilia, alia irremissibilia. Secundum quod nemini dubium est, alia castigationem mereri, alia damnationem. Omne delictum aut venia expungit, aut poena, venia ex castigatione, venia ex damnatione.* Unter Berufung auf 1 Joh. 5, 16.: *ita ubi est conditio vel ratio postulationis, illic etiam remissionis. Ubi nec postulationis, ibi aeque nec remissionis. Secundum hanc differentiam delictorum poenitentiae quoque conditio discriminatur. Alia erit, quae veniam consequi possit, in delicto scilicet remissibili, alia quae consequi nullo modo possit, in delicto scilicet irremissibili.* Johannes habe, sagt Tertullian weiter c. 19., diese *distinctio delictorum* em-

1) *De bapt.* c. 7.
2) *De pudic.* c. 2.

pfohlen, *quod sint quaedam delicta quotidianae incursionis, quibus omnes simus objecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere, aut verecundia aut necessitate mentiri. In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exoratorem patris Christum. Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi Dei. Horum ultra exorator non erit Christus; haec non admittet omnino, qui natus ex Deo fuerit, non futurus Dei filius, si admiserit. Ita Joanni ratio constabit diversitatis, distinctionem delictorum disponenti, cum delinquere filios Dei nunc admuit, nunc abnuit.* Können wir uns wundern, dass es Tertullian so befriedigend gelingt, seine montanistische Anschauungsweise aus dem johanneischen Briefe zu rechtfertigen, wenn der Verfasser desselben gleichfalls schon die Unterscheidung, auf welcher hier alles beruht, in keinem andern Interesse gemacht hat, als demselben, das der Montanismus hatte?

Die Todsünden, in deren absoluter Verdammlichkeit den Montanisten die specifische Heiligkeit der christlichen Gemeinschaft zu bestehen schien, waren ganz besonders die drei: Abgötterei, Mord [1]), Ehebruch oder Hurerei. Ob auch die letztere gleich anfangs den beiden erstern gleichgestellt war, könnte man darum bezweifeln, weil erst Tertullian mit allem Aufwand seines dialektischen Scharfsinns und seines rhetorischen Pathos zu beweisen sucht, dass auch sie in die Classe der Todsünden gehöre [2]), bedenkt man aber, welche Ansicht schon die ältesten Christen von der πορνεία oder μοιχεία hatten, und in welche nahe Beziehung sie sie zur Abgötterei setzen, so kann wohl nur die laxere Sitte, zu welcher man ausserhalb der montanistischen Gemein-

1) *Neque idololatriae, neque sanguini pax ab ecclesiis redditur. Tert. de pudic. c.* 12.

2) *De pudic. c.* 2.: *superest specialiter de moechiae et fornicationis statu examinare, in quam delictorum partem debeant redigi.*

den sich jetzt ausdrücklich und grundsätzlich bekannte, dem Tertullian die Veranlassung zu seiner Abhandlung *de pudicitia* gegeben haben. Es ist charakteristisch für unsern Brief, dass es ihm nicht an speciellen Beziehungen auf jene drei Todsünden fehlt. An die Sünde der Abgötterei mahnt die Schlusswarnung des Briefs 5, 21.: τεκνία, φυλάξετε ἑαυτὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων. Unverkennbar hat diese Warnung ganz am Schlusse des Briefs unter Hinweisung auf den allein wahren Gott und das ewige Leben eine besondere Emphase, eine solche hat sie aber erst dann, wenn in ihr nur vollends in klaren und bestimmten Worten ausgesprochen ist, was schon die durch den Brief sich hindurchziehende Tendenz ist. Als heidnisch und abgöttisch erscheint nämlich dem Verfasser des Briefs eine solche Ansicht vom sittlichen Leben, die es mit dem Wesen der Sünde so leicht nimmt, dass sie rasch über Todsünden hinwegsieht, und selbst in ihnen keine Verunreinigung der christlichen Lebensgemeinschaft erblicken will. Sünde und Heidenthum fallen in der Anschauung des Verfassers als identisch zusammen. Nur von diesem Gesichtspunkt aus lässt sich die Stelle 3, 4. richtig verstehen. Die Erklärer wissen nicht, wie sie das Verhältniss der beiden Begriffe ἁμαρτία und ἀνομία bestimmen sollen. Die Schwierigkeit, sagt de Wette, liege darin, dass zwischen ἁμαρτία und ἀνομία ein Unterschied, aber auch eine wesentliche Gleichheit gesetzt werde, ohne dass aus johanneischem Sprachgebrauch, in welchem sonst ἀνομία nie vorkomme, das Verhältniss beider Begriffe erhelle: ἁμαρτία scheine der weitere, ἀνομία der engere, bestimmtere, und stärkere Begriff zu sein. Aber in welchem Sinn? Ein neues Moment kann in der ἀνομία nur liegen, wenn man mit ihr den Begriff des Heidenthums verbindet. Die beiden Begriffe Sünde und Gesetz lassen sich nicht von einander trennen, Sünde ist etwas nur unter Voraussetzung eines bestimmte Handlungen verbietenden Gesetzes. Wo also gar kein Gesetz ist, wenigstens kein positives, wie in der heidnischen Welt, da hat die Sünde schon darum den freiesten Spielraum, weil noch gar kein Unterschied gemacht wird zwischen verschiedenen Arten von Handlungen, das sittliche Bewusstsein überhaupt noch gar nicht erwacht und fixirt ist. Der absolute Vorzug des Judenthums vor dem Heidenthum besteht darin, dass es überhaupt das menschliche Thun und Verhalten unter den Gesichtspunkt des Gesetzes, oder der sitt-

lichen Beurtheilung stellt, während das Heidenthum in seiner Ermanglung eines Gesetzes noch gar nicht auf der Stufe des sittlichen Bewusstseins steht. Wenn daher der Verfasser in der genannten Stelle sagt: wer die Sünde thut, der thut auch die *ἀνομία*, und die *ἁμαρτία* ist die *ἀνομία*, so kann diess nur so genommen werden: Wer es mit der Sünde so leicht nimmt, dass er sich aus Todsünden nichts macht, der handelt so, wie wenn er überhaupt von einem Gesetz, einer Sittlichkeit des Handelns nichts wüsste, und noch ganz dem gesetzlosen, des sittlichen Bewusstseins ermangelnden Heidenthum angehörte; Sünde, Unsittlichkeit, gesetzloses heidnisches Wesen sind identische Begriffe. Stellen wir uns nun hier zugleich in die dualistische Weltanschauung des Verfassers hinein, in die Gegensätze, unter welchen er alles begreift, des Lichtes und der Finsterniss, der Kinder Gottes, und der Kinder des Teufels, des aus Gott Seins und des aus der Welt Seins, der Gerechtigkeit und der Sünde, der Wahrheit und der Lüge, des Lebens und des Todes, so kann kein Zweifel darüber sein, dass er auch den Gegensatz des Judenthums oder des mit dem Judenthum identischen Christenthums und des Heidenthums in dieselbe Reihe von Gegensätzen hineinstellen musste. So betrachtet steht der Satz am Schlusse des Briefs gar nicht so vereinzelt und abgerissen, wie man gewöhnlich meint, sondern als Warnung vor den Idolen, der Idololatrie, allem abgöttischen und heidnischen Wesen fasst er den Inhalt des Briefs überhaupt in einem emphatischen und prägnanten Worte zusammen. Der Sünde der Idololatrie steht zunächst die Sünde des Mord's, des *homicidium*. Auch diese fasst der Verfasser des Briefs besonders in's Auge, wie er aber unter der Abgötterei nicht den Abfall von der wahren Religion durch eine bestimmte äussere Handlung versteht, sondern das überhaupt in der Sünde sich äussernde heidnische Wesen, so gibt er auch der Sünde des Mord's eine allgemeinere, nicht blos auf das Aeussere, eine besondere That, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt sich beziehende Bedeutung. Die Sünde des Mord's begeht man durch Hass gegen die Brüder. „Jeder, der seinen Bruder hasst, ist ein Menschenmörder, und ihr wisst, dass jeder Menschenmörder das ewige Leben nicht als etwas in sich bleibendes hat", 3, 15. Die Ursünde, durch welche das von Anfang an verkündigte Gebot, dass wir einander lieben sollen, verletzt worden

ist, hat Kain begangen, der, weil er aus dem Bösen war, auch seinen Bruder getödtet hat, und weil seine Werke böse, die seines Bruders aber gerecht waren, ist in ihm zuerst der grosse Gegensatz, in welchen sich alles scheidet, der Kinder Gottes und der Kinder des Teufels, der Gerechtigkeit und der Sünde, des ewigen Lebens und des Todes, hervorgetreten. In der Liebe haben wir das Bewusstsein, dass wir vom Tode zum Leben übergegangen sind, und wie der Hass gegen die Brüder den Brudermord als seine äussere That aus sich erzeugt, so erkennen wir die Liebe darin, dass der Sohn Gottes für uns sein Leben gegeben hat; auch wir sind daher schuldig, unser Leben für die Brüder zu geben, und überhaupt alles zu thun, wodurch sich die wahre Liebe erweist, 3, 14. f. Eine specielle Beziehung auf die dritte der montanistischen Todsünden, die πορνεία, finden wir in dem Briefe nicht: da der Verfasser die einzelnen Arten der Todsünde immer wieder auf das Wesen der Sünde überhaupt zurückführt, und in der äussern That das innere Princip der sittlichen Gesinnung auffasst, so gilt, was er von jenen beiden Arten der Todsünde sagt, von selbst auch von der dritten, aber ganz fehlt es doch nicht an einer Andeutung, dass auch sie in den Gesichtskreis unserer Briefe gehört. In der lateinischen Kirche hat der erste Brief seit Augustin öfters die Ueberschrift: *ad Parthos*. Gieseler vermuthet, es habe anfangs die Unterschrift des ersten und zweiten Briefs: ἐπιςολὴ Ἰωάννυ, τῦ παρθένυ, gelautet, woraus der Missverstand der Lateiner *epist. ad Parthos* gemacht habe [1]). Der Apostel Johannes mag als Evangelist und noch mehr als Apokalyptiker schon früh den Beinamen παρθένος (*spado Christi* bei Tertullian *de monog.* c. 17.) gehabt haben, da wir jedoch aus einem Fragment des Clemens von Alexandrien wissen, dass der zweite johanneische Brief die Aufschrift πρὸς παρθένυς hatte, so liegt weit näher, dieselbe Ueberschrift auch bei dem ersten vorauszusetzen, auf welchen sie zum wenigsten ebenso gut passt, als auf den zweiten. Denn wer anders können diese παρθένοι sein, als solche, welche, um nur von der πορνεία und allem, was in ihre Kategorie gehört, so fern als möglich zu bleiben, die christliche Vollkommenheit auch auf die Enthaltung von der Ehe ausdehnen? Es sind jene παρθένοι,

1) Lehrb. der Kirchengesch. I. 1. 4te Aufl. S. 139.

von welchem der Apokalyptiker sagt 14, 4.: *ὗτοί εἰσιν, οἳ μετὰ γυναικῶν ὐκ ἐμολύνθησαν· παρθένοι γάρ εἰσιν· ὗτοί εἰσιν οἱ ἀκολυθῦντες τῷ ἀρνίῳ, ὅπυ ἂν ὑπάγῃ,* oder *παρθένοι* in dem Sinne, in welchem die Kirche selbst als *vera, pudica, sancta,* eine *virgo* heisst [1]. Wie daher der Verfasser des Briefs dem Verbot des Mords die höhere Bedeutung des Gebots der Liebe gibt, so hat der Verfasser der Ueberschrift das Verbot der *πορνεία* dadurch idealisirt, dass er die höchste Aufgabe des christlichen Lebens in einen reinen, keuschen, jungfräulichen Sinn überhaupt setzt.

Je näher auf diese Weise der Hauptinhalt des Briefs den Ideenkreis des Montanismus berührt, mit desto grösserer Wahrscheinlichkeit kann auch sein Ursprung nur in der Nähe desselben vermuthet werden. Und wie sollte denn auch ein Brief für apostolisch gehalten werden, welcher sogar den dogmatischen Irrthum des Montanismus mit demselben theilt? Das Unevangelische der Unterscheidung zwischen Erlasssünden und Todsünden ist, dass die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht subjektiv, sondern objektiv begrenzt wird, durch die objektive Beschaffenheit gewisser Sünden, welche ganz abgesehen von aller subjektiven Empfänglichkeit für die Vergebung der Sünden für schlechthin unerlasslich erklärt werden. Einen andern Sinn kann jene Unterscheidung nicht haben, und der Verfasser des Briefs sagt es so deutlich und bestimmt als möglich, dass bei allen Todsünden die christliche Fürbitte ohne allen Erfolg ist. Die Fürbitte kann den nicht zum Tode Sündigenden Leben gewähren, aber nur wenn es *ἁμαρτάνοντες μὴ πρὸς θάνατον* sind, es gibt nämlich eine *ἁμαρτία πρὸς θάνατον,* in Ansehung welcher von einer Fürbitte gar nicht die Rede sein kann, 5, 16. Wenn daher auch Christus die Versöhnung für unsere Sünden ist, und nicht blos für die unsern, sondern auch die der ganzen Welt, und wir in ihm einen Fürsprecher bei dem Vater haben, so kann selbst die Fürbitte Christi nur auf die ihrer Natur nach erlasslichen Sünden beschränkt sein. Für solche Sünden allein gibt es, wie auch Tertullian sagt, eine *venia per exoratorem patris Christum,* für alle andern aber nicht, wodurch eine Macht der Sünde behauptet wird, die sowohl mit der paulinischen Lehre, als auch mit der des johanneischen

---

1) *Tert. de pudic. c. 1.*

Evangeliums 3, 15. in geradem Widerspruch steht. Es ist diess ein kritisches Moment, das die Interpreten wohl ernstlicher in Betracht ziehen dürften. Aber freilich ist es immer noch besser, die Sache ganz auf sich beruhen zu lassen, als sie nur dazu zu erwähnen, um den klaren Worten des Verfassers einen schiefen und falschen Sinn unterzulegen. „Er verbiete die christliche Fürbitte für die Todsünde nicht geradezu," behauptet Lücke. „Sehr leise und bescheiden sage er: οὐ περὶ ἐκείνης λέγω, ἵνα ἐρωτήσῃ" (wie wenn er bestimmter, als eben mit diesen Worten hätte sagen können, dass eine solche Fürbitte nicht stattfinden dürfe!), „aber sie erscheine ihm als ein Gebet nicht nach dem Willen Gottes, somit also auch als ein unerhörliches" (ein solches Gebet hätte er also doch wieder, trotz seiner Ueberzeugung, dass es gegen den Willen Gottes ist und von keinem Nutzen sein kann, nicht verbieten, sondern zulassen sollen!). „Wenn das Gebet sich überall auf das höchste Gut richte, die ζωή, diese erflehe, der Wille Gottes aber nach seiner ewigen Heiligkeit und Gerechtigkeit der ἁμαρτία πρὸς θάνατον das selige Leben unbedingt versagt habe, so könne der Christ, der keine göttliche Liebe kenne ohne Heiligkeit und Gerechtigkeit, nicht für eine solche Sünde bitten. Johannes hebe die Idee der unendlichen Liebe und Erbarmung Gottes nicht auf, aber er wolle auch nicht, dass die heilige Gerechtigkeit Gottes im christlichen Bewusstsein geschwächt und verdunkelt werde. Je grösser im N. T. die Offenbarung der Liebe sei, desto schärfer müssen, damit die menschliche Weichlichkeit und Unlauterkeit sich nicht einmische, die Schranke jener Liebe, oder richtiger, die Wahrheit und Reinheit derselben, die in der heiligen Gerechtigkeit liege, hervorgehoben werden. Demnach dürfe der wahre, gleichsam kritische Christ für die Todsünde nicht fürbitten um Leben. Aber das sei der christlichen Bruderliebe nirgends, auch zwischen den Zeilen nicht, von Johannes verboten, dahin zu wirken, dass der Todsünder sich bekehre und sich der christlichen Fürbitte würdig mache." Man bedenke doch, was hiemit gesagt ist. Was nützt denn die Bekehrung des Todsünders, wenn einmal als allgemeine Wahrheit feststeht, dass es Todsünden gibt, welche nicht vergeben werden können? Der sich bekehrende Todsünder hat ja in jedem Falle eine Todsünde schon begangen, welche als eine ἁμαρτία πρὸς θάνατον nicht vergeben werden kann, und

für welche daher auch keine Fürbitte stattfinden kann. Was nützt also auch alle Sorge für seine Bekehrung? Selbst durch die aufrichtigste Reue und Bekehrung kann er das einmal Geschehene nicht ungeschehen machen, und darum auch die auf ihm liegende Schuld nicht von sich hinwegbringen, er ist und bleibt dem *θάνατος*, der Verdammniss, anheimgefallen. Diess ist das Harte und Unevangelische dieser Lehre. Will man also dem Sünder die Möglichkeit der Reue und Bekehrung selbst für den äussersten Fall noch offen lassen, so darf man, wie sich von selbst versteht, nicht eine Classe von Sünden festsetzen, welche ihrer objektiven Beschaffenheit nach gar nicht vergeben werden können. Eben darin besteht die Beschränktheit und Einseitigkeit des montanistischen Standpunkts, dass die sittliche Schuld nicht nach der sittlichen Gesinnung, sondern ohne alle Rücksicht auf die Subjectivität des Sünders nach dem Aeussern der That beurtheilt wird. Ist also einmal eine bestimmte That geschehen, so hat in ihr die Sünde eine absolute Macht gewonnen, gegen welche selbst der Versöhnungstod Christi und seine Fürbitte nichts auszurichten vermag. Daher ist die Unterscheidung von Erlasssünden und Todsünden, wenn sie ihren bestimmten Sinn haben soll, und die Todsünden am Ende nicht selbst wieder nur eine andere Art von Erlasssünden sein sollen, wie die katholische Kirche in der Folge die montanistische Unterscheidung modificirt hat, überhaupt nur auf einem Standpunkte möglich, auf welchem die dualistische Weltansicht, wie sie dem Montanismus eigen ist, dem Teufel, der Sünde und dem Tode noch immer eine Macht einräumt, welche selbst durch die Gnade des Evangeliums und das glaubige Vertrauen auf sie nicht gebrochen und aufgehoben werden kann.

Die schon im ersten Brief hindurchblickende Verwandtschaft mit der montanistischen Welt- und Lebensansicht ist um so merkwürdiger, da auch die beiden andern Briefe gleiche Berührungspunkte enthalten, ja sogar das montanistische Streitinteresse sehr deutlich zu verrathen scheinen. Beide sind in Ton und Inhalt einander ganz gleich, und beziehen sich ohne Zweifel auf dieselben geschichtlichen Verhältnisse. Um diesen näher zu kommen, müssen wir vorerst nach den Personen fragen, an welche sie gerichtet sind. Der Aufschrift zufolge ist der zweite an eine *ἐκλεκτῇ κυρία* geschrie-

ben, der dritte an einen Cajus. Der letztere ist in jedem Fall eine ganz unbekannte Person, wer aber jene ἐκλεκτὴ κυρία war, ob eine Frau oder eine Gemeinde, ist schon längst eine bald so, bald anders beantwortete Frage [1]). Lücke ist schnell darüber im Reinen, dass unter der ἐκλεκτὴ κυρία auf jeden Fall eine einzelne Person zu verstehen sei, nur frage sich, wie die christliche Matrone, die eine Freundin des Johannes, vielleicht eine Wittwe bei Jahren und Mutter mehrerer christlicher Kinder war, geheissen habe, ob ἐκλεκτὴ oder κυρία. Da der Frauen-Name Κυρία damals nicht ungewöhnlich gewesen sei, so sei, meint Lücke, wie auch de Wette, viel wahrscheinlicher, dass die christliche Frau Κυρία geheissen habe. Das Prädikat ἐκλεκτὴ würde sie daher nur als Christin bezeichnen. Allein so klar und einfach ist die Sache nicht. Kann man in der verwandten Stelle 1. Petr. 5, 13., wo der Apostel Petrus, als Verfasser des Briefs von seiner συνεκλεκτὴ ἐν Βαβυλῶνι spricht, nach der einstimmigen Meinung der Alten unter Babylon nur Rom, somit unter der mit dem Apostel so eng verbundenen ἐκλεκτὴ nach derselben allegorischen Auffassung nur die römische Gemeinde verstehen, so liegt auch hier nichts näher, als bei der ἐκλεκτὴ an eine Gemeinde zu denken. Darauf scheint der dritte Brief selbst hinzuweisen, wenn der Verfasser desselben V. 9. sagt: ἔγραψα τῇ ἐκκλησίᾳ. Da beide Briefe von demselben πρεσβύτερος geschrieben sind, und nach ihrem ganzen Charakter und Inhalt so eng zusammengehören, so ist es eine sich von selbst darbietende Combination, anzunehmen, die ἐκκλησία, an welche der πρεσβύτερος, wie er 3, 9. sagt, geschrieben hat, sei eben jene ἐκλεκτὴ κυρία, an welche der zweite Brief überschrieben ist, und wir hätten so zwei zusammengehörende Briefe, von welchen der Eine an eine einzelne Person, der Andere an eine Gemeinde, dieselbe, zu welcher jene Einzelne gehörte, gerich-

---

1) Schon Hieronymus hat den Namen nicht für den Namen einer einzelnen Person gehalten, sondern für die Bezeichnung, wenn auch nicht einer einzelnen Gemeinde, doch der Kirche überhaupt. *Ep.* 123. *ad Ageruchiam* 12.: *Legimus in carminum libro: una est columba mea, perfecta mea: una est matri suae electa genetrici suae. Ad quam scribit idem Joannes epistolam, Senior Electae Dominae et filiis ejus.*

tet wäre. Dass die ἐκλεκτὴ zugleich κυρία genannt wird, könnte den Sinn haben, welche ein Scholion zu dem Briefe ausdrückt: ἐκλεκτὴν κυρίαν λέγει τὴν ἔν τινι τόπῳ ἐκκλησίαν, ὡς τὴν τοῦ κυρίου διδασκαλίαν ἀκριβῆ φυλάττουσαν [1]). Vergleicht man jedoch, wie 2, 4. der Name κυρία schlechthin als Anrede vorkommt, so möchte, da κυρία auch sonst kein ungewöhnlicher Frauen-Name war, der an den κύριος, den Herrn der Gemeinde, erinnernde Name desswegen gewählt sein, um mit demselben die ἐκλεκτὴ als Gemeinde noch bestimmter zu personificiren. Die ἐκλεκτὴ κυρία ist demnach als Gemeinde eine christliche Frau Kyria, und die zu ihr gehörenden Christen sind ihre Kinder, in demselben allegorischen Sinn, in welchem auch die Christen der Gemeinde, von welcher aus jener πρεσβύτερος schreibt, V. 13. die Kinder ihrer christlichen Schwester genannt werden. Ueber die Verhältnisse, an welche wir hier zu denken haben, gibt der dritte Brief Aufschluss. Der Verfasser desselben sagt V. 9.: er habe an die Gemeinde geschrieben, aber Diotrephes, welcher unter ihnen der erste sein wolle, nehme sie nicht an, wolle sie nicht als christliche Brüder anerkennen, und mit ihnen in Gemeinschaft stehen. Hieraus ist zu schliessen, dass in der Gemeinde, an welche diese beiden Briefe gerichtet sind, eine Spaltung war. Der eine Theil, an dessen Spitze jener Diotrephes stand, verweigerte die kirchliche Gemeinschaft mit der Gemeinde, zu welcher der Verfasser des Briefs gehörte (er gab, wie V. 10. weiter gesagt wird, schlechten verläumderischen Reden gegen ihn Gehör, und auch damit nicht zufrieden, nahm er nicht nur selbst die Brüder nicht auf, sondern hinderte auch diejenigen von der Gemeinde, die es thun wollten, daran, ja bestrafte sie sogar durch Ausschliessung aus der Gemeinde), der andere Theil aber war mit der Gemeinde des Verfassers einverstanden. An die nicht zu der Partei des Diotrephes gehörenden Christen jener Gemeinde schreibt daher der Verfasser des zweiten Briefs als die τέκνα der ἐκλεκτὴ κυρία, von welcher er rühmt, dass sie in der Wahrheit bleiben und in ihr wandeln. Die Ursache der Spaltung lässt sich aus den Briefen selbst nicht genauer entnehmen, so viel aber ist klar, dass sie einer Zeit

---

1) Bei Matthäi S. 152, vgl. Credner, Einl. 1. S. 680.

angehören, in welcher es schon zwischen mehreren Gemeinden zu lebhaften Differenzen über Fragen gekommen war, bei welchen das christliche Interesse in hohem Grade betheiligt war. Brüder reisen von einer Gemeinde zu einer andern, um die unter sich Einverstandenen in ihrer Glaubensgemeinschaft zu bestärken; je nachdem man zu der einen oder der andern Partei gehört, wird man brüderlich aufgenommen, oder feindlich abgewiesen, und schon ist der Parteihass so entbrannt, dass, wer nicht im Sinne der einen, oder der andern Partei das wahre Christenthum zu haben scheint, gar nicht für einen Christen gilt, und nicht als christlicher Bruder behandelt wird. „Jeder, der das Gebot übertritt und nicht bleibet in der Lehre Christi, hat Gott nicht, wer in der Lehre Christi bleibet, der hat sowohl den Vater als den Sohn. So jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmet nicht auf in das Haus und heisset ihn nicht willkommen. Denn wer ihn willkommen heisst, der nimmt Theil an seinen bösen Werken". So spricht der johanneische, im Namen des Jüngers der Liebe schreibende Schriftsteller 2, 9—11. seine christliche Gesinnung aus. „Hart und unbegreiflich," sagt Lücke, „wäre es, wenn Johannes geboten hätte, Heiden und Juden Gruss und Gastfreundschaft zu versagen. Er spreche aber offenbar von Irrlehrern, die als Christen Anspruch machten auf gastliche Aufnahme und brüderliche Gemeinschaft. Solchen sie zu verweigern, habe die bei der wachsenden Vermischung des Christlichen und Antichristlichen immer nothwendiger werdende κρίσις geboten, nach der keine ἀγάπη und keine κοινωνία stattfinden durfte, als die ihren Grund in dem gemeinsamen Bekenntniss der unverfälschten Wahrheit hatte. Ohne diese κρίσις, die sich mehr oder weniger auch äusserlich habe ausdrücken müssen, würde sich das Christenthum schwerlich in seiner Reinheit erhalten haben, und gewiss sehr bald ein Mischwerk christlicher und unchristlicher Elemente geworden sein." Wie wenn nicht eben durch diese κρίσις ein solches Mischwerk bald genug entstanden wäre! Man sollte es doch, vom orthodoxen Standpunkt aus nicht so leicht nehmen, eine solche Proclamation des lieblosesten Parteihasses geradezu für johanneisches Christenthum zu erklären, denn was ist mit jener Lücke'schen Apologie anders gesagt, als nur diess: das Christenthum jener Zeit habe geboten, Christen, welche im Sinne der einen oder der andern Partei nicht die rechte

Lehre und den rechten Glauben zu haben scheinen, nicht einmal die Pflichten der Liebe zu erweisen, welche man sonst Heiden und Juden schuldig zu sein glaubt? Welcher Art böse Werke der Verfasser 2, 11. meint, ist aus 3, 11. zu sehen. Er denkt dabei nicht blos an jene πλάνοι, welche er nach der johanneischen Terminologie als Nichtchristen bezeichnet, V. 7., sondern auch an die, von welchen er V. 9. spricht, oder an diejenigen, welche, wie jener Diotrephes nicht zu seiner Glaubensgemeinschaft gehören. Denn wenn er von dem Letztern sagt, er sei ein κακοποιῶν, welcher nicht aus Gott sei, Gott nicht gesehen habe, 3, 11., so setzt er ihn ebendamit in die Kategorie derer, welche als nicht bleibend in der Lehre Christi Gott nicht haben, und mit welchen man daher auch wegen ihrer bösen Werke keine Gemeinschaft haben darf, 2, 9—11. Es ist nur die weitere Consequenz dieser Ansicht, wenn er solche nicht zu seiner Glaubensgemeinschaft gehörende Christen geradezu als Heiden bezeichnet, wie er ohne Zweifel 3, 7. thut. Nur die Parteigenossen des Briefstellers können gemeint sein, wenn er 3, 7. von solchen spricht, welche ohne etwas von den Heiden zu nehmen oder mitzubringen, überhaupt also in irgend einer Gemeinschaft mit ihnen zu stehen im Namen des Christenthums ausgegangen sind, und als wahre Mitchristen aufgenommen werden sollen. Wie stark muss das conservative Interesse für den Kanon sein, wenn man, um nur solche schon so deutlich den Parteigeist des zweiten Jahrhunderts verrathende Ansichten und Grundsätze dem apostolischen Christenthum zu vindiciren, eine Schrift für apostolisch erklärt, welche abgesehen davon, dass sie einmal im Kanon steht, und sich selbst den Schein einer apostolischen gibt, auch nicht den geringsten Anspruch auf einen solchen Ursprung zu machen hat [1])!

---

1) Es ist in der That höchst beachtenswerth, zu welchen Concessionen ganz eigener Art die apologetischen Kritiker und Interpreten bei solchen Briefen sich genöthigt sehen. So bemerkt DE WETTE bei der Stelle 2, 10.: »Dieses Verbot ist ganz dem Charakter des Johannes angemessen, wie er sich in seinem Betragen gegen Cerinth darstellt (Iren. adv. haer. 3, 3) und findet mit ähnlichen Aeusserungen des Apostels Paulus (Phil. 3, 2. Gal. 1, 8. 1 Cor. 16, 22.) in dem polemischen Eifer und der Nothwehr gegen das, was der Erhaltung der Kirche verderblich schien, seine Recht-

Parteiverhältnisse des zweiten Jahrhunderts, Reibungen und Spaltungen, wie sie schon damals unter mehreren Gemeinden stattfanden, haben wir demnach in diesen Briefen vor uns, aber welcher Art waren sie, und wo haben wir sie zu suchen? So schwach die Spuren sind, welchen wir nachgehen können, so führen sie uns doch zu einer nicht unwahrscheinlichen Vermuthung. In einem Fragment aus den Adumbrationen des Clemens von Alexandrien, oder dessen Hypotyposen, in welchen Clemens, wie Eusebius K.-G. 6, 14. bemerkt, auch die sämmtlichen katholischen Briefe erörterte, findet

---

fertigung. Wir, bei der sichern Begründung der christlichen Kirche und nach der damals noch nicht wohl möglichen höhern Ansicht, dass der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, sehen darin Unduldsamkeit.« Erlaubt sich einer der sogenannten destructiven Kritiker ein solches Urtheil, so nimmt man daran Anstoss, und doch weiss man sogleich, in welchem Sinne es zu nehmen ist, und wie es mit dem ganzen Standpunkt einer Ansicht zusammenhängt, welche keine Verpflichtung zu haben glaubt, in apostolischen und noch weniger in nichtapostolischen Schriften etwas anderes sehen zu müssen, als was thatsächlich vor Augen liegt. Aber aus dem Munde der conservativen Kritik einen solchen Ausspruch zu vernehmen, kann nur im höchsten Grade überraschen. Denn warum setzt diese Kritik alles daran, die Aechtheit auch solcher Schriften, wie diese Briefe sind, zu rechtfertigen? Doch nur aus dem Grunde, weil sie überhaupt in den kanonischen Schriften die höchste religiöse und sittliche Norm erkennt. Gesteht man nun aber geradezu, dass diese Schriften Lehren und Grundsätze enthalten, die unserem sittlichen Bewusstsein widerstreiten, dass ihre Verfasser im Eifer der Polemik und aus Nothwehr sittliche Ermahnungen gegeben haben, die wir nicht zu rechtfertigen wissen, ja sogar dass ihnen eine Humanitäts-Ansicht, welche man sonst zu den ersten Grundbegriffen des Christenthums zu rechnen pflegt, noch gar nicht möglich gewesen sei, welches Interesse kann man haben, solche Schriften um jeden Preis als apostolische geltend zu machen? Ist diess nicht ein Widerspruch, in welchen die conservative Kritik mit sich selbst kommt? Aber freilich, wenn man die Apostel aus Nothwehr gegen das, was der Erhaltung der Kirche verderblich schien, in der Wahl der Mittel nicht sehr bedenklich sein lässt, so darf man es doch zur Erhaltung des Kanons auch mit einem Widerspruch nicht zu schwer nehmen!

sich die eigene Bemerkung: *Secunda Joannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est. Scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, significat autem electionem ecclesiae sanctae* [1]). Diese letztern Worte können wohl nur so verstanden werden: Er ist an eine gewisse Babylonierin mit Namen *Electa* geschrieben, und mit diesem Namen bezeichnet er die Erwählung, welche der Kirche als einer heiligen zukommt. Clemens bezieht demnach den Namen *Ἐκλεκτῇ* auf den Begriff der Kirche, sofern ihr vorzugsweise das Prädikat der Heiligkeit zukommt. Als solche betrachteten die Kirche ganz besonders die Montanisten, die erste Forderung, die sie an die *ecclesia* machten, war, dass sie als *sponsa Christi, vera, pudica, sancta* sei. In demselben Sinne nannten sie sie eine *virgo*; da nun eben diese *secunda Joannis epistola*, wie in dem Fragment gesagt wird, *ad virgines scripta est*, was kann man darin anders finden, als eine Andeutung des montanistischen Interesses, in welchem der Brief geschrieben ist? Wie die Kirche nach montanistischer Anschauung eine *virgo* ist, so können alle, die ihr angehören, die *τέκνα* der *Ἐκλεκτῇ* im geistigen Sinne V. 2. auch nur *virgines* sein, sie sind, als *τέκνα* der *Ἐκλεκτῇ* in der Vielheit, was sie selbst in der Einheit ist, Glieder einer kirchlichen Gemeinschaft, die alles Unreine und Unheilige von sich ausschliesst, weil sie alle Todsünden und insbesondre die der *moechia* und *fornicatio* als unerlassliche verdammt. Wie haben wir es nun aber zu verstehen, dass eben dieser Brief *ad quandam Babyloniam Electam nomine* geschrieben sein soll? Sollte es eine zu gewagte Vermuthung sein, dass der Name Babylon auch hier in demselben allegorischen Sinne zu nehmen ist, in welchem der Verfasser des ersten Briefs Petri von einer *συνεκλεκτῇ ἐν Βαβυλῶνι* spricht? Nehmen wir an, jene *Eclecta*, an welche der Brief geschrieben ist, habe sich in Rom befunden, so gestaltet sich die ganze Situation der beiden Briefe sehr natürlich. Man denke an die bekannten Verhältnisse, welche in der römischen Gemeinde in Betreff des Montanismus stattfanden. Das schwankende Benehmen der römischen Bischöfe in dieser Sache, die Ungewissheit, ob man mit den kleinasiatischen Gemeinden, in welchen die montanistische Rich-

1) Opp. ed. Potter. S. 1011.

tung die vorherrschende war, in kirchlicher Gemeinschaft stehen soll oder nicht, zeigt deutlich, dass man in der römischen Kirche über den Montanismus getheilter Ansicht war, und es kann daher schon in Hinsicht des zweiten Briefs kaum einem Zweifel unterliegen, dass er an den montanistisch gesinnten Theil der römischen Gemeinde geschrieben ist. Noch bestimmter aber scheinen die concreteren Züge des dritten Briefs darauf hinzuweisen. Man hat mit Recht gefragt, wer der Diotrephes sei, der sich gegen die Apostel das erlauben durfte, was 3, 9 f. von ihm erzählt wird, und zur Beantwortung dieser Frage die Vermuthung aufgestellt: der Name sei ein symbolischer, um seines ethnisirenden Charakters willen absichtlich gewählter, auf den römischen Bischof abgesehener. Auf Victor treffe alles zu, auch das Prädikat *φιλοπρωτεύων*, denn die römischen Bischöfe haben schon jetzt begonnen, sich *episcopi episcoporum* zu nennen. Der Brief wäre also eine dem apostolischen Haupt der kleinasiatischen Kirche im Namen dieser Kirche in den Mund gelegte Protestation gegen die Anmaassungen des römischen Episcopats [1]). Diese Vermuthung hat alle Wahrscheinlichkeit, auf wen sollte das *φιλοπρωτεύειν* besser passen als auf den römischen Bischof, welchen auch Tertullian mit derselben Anspielung auf seinen heidnischen Sinn und Uebermuth nicht bloss einen *episcopus episcoporum*, sondern auch einen *pontifex maximus* nennt [2]). Nur kann nicht gerade an den römischen Bischof Victor (192—200) gedacht werden, da schon Irenäus und Clemens von Alexandrien die beiden Briefe kennen [3]). Allein dasselbe Verhältniss der römischen Kirche zum Montanismus fand ja auch schon früher statt. Ausdrücklich stellt Epiphanius die Zeiten Polykarps und Victors in dieser Beziehung zusammen [4]). Die Reise Polykarps nach Rom, aus Veranlassung der zwischen beiden Kirchen obschwebenden Differenzen hob sie nicht so, dass die Spannung namentlich wegen des Montanismus

---

1) Schwegler, Montanismus S. 284.

2) Aecht montanistisch werden ja 3, 7. die Gegner, die Parteigenossen des Diotrephes, geradezu Heiden genannt.

3) Iren. adv. haer. 1, 16. 3, 16. Clemens Strom. 2, 15.

4) Haer. 70, 9.: *Χρόνοις Πολυκάρπου καὶ Βίκτωρος ἡ ἀνατολὴ πρὸς τὴν δύσιν διαφερομένη εἰρηνικὰ παρ' ἀλλήλων οὐκ ἐδέχετο* (vgl. 3, 9.: *Διοτρεφὴς οὐκ ἐπιδέχεται ἡμᾶς*).

nicht auch nachher fortgedauert hätte. Wir sehen diess aus der bekannten Stelle Tertullians, in welcher derselbe sich darüber beschwert, dass Praxeas den römischen Bischof, der schon im Begriffe war, *agnoscere jam prophetias Montani, Priscae, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferre*, wieder dazu gebracht habe, *praecessorum ejus auctoritates defendendo literas pacis revocare jam emissas, et a proposito recipiendorum charismatum concessare.* Die unmittelbaren Vorgänger jenes römischen Bischofs, ohne Zweifel des Eleutheros, waren Soter und Anicet, es steht daher nichts im Wege, die Entstehung dieser Briefe in die Zeit dieser Bischöfe oder auch des Eleutheros selbst zu setzen. In eine schon spätere Zeit müssen sie aber gesetzt werden, da sie dem Typus des johanneischen Evangeliums nachgebildet, erst nach diesem geschrieben sein können. Der Verfasser nennt sich zwar nur den *πρεσβύτερος*, aber dieser Name war, wenn wir auch keinen absichtlichen Gegensatz gegen den *φιλοπρωτεύων episcopus episcoporum* annehmen wollen, im johanneischen Kreise noch immer die gewöhnliche Bezeichnung der kirchlichen Vorsteher [1]). Im Namen des kirchlichen Oberhauptes, das sich der Verfasser in der Person des einst der kleinasiatischen Kirche vorstehenden Apostels Johannes dachte, mit einer selbst auf die römische Kirche sich erstreckenden Auctorität und Oberaufsicht (*ἐὰν ἔλθω, ὑπομνήσω αὐτȣ̃ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ*) sollten diese Briefe ausgehen. Dabei kann man nun freilich fragen, wie man in einer schon so späten Zeit auch nur auf den Gedanken kommen konnte, angeblich apostolische Briefe in Umlauf zu bringen, um durch sie auf die controversen Fragen der Zeit einzuwirken? Allein was enthalten denn diese Briefe? Sieht man es dem Verfasser nicht an, wie er zwar ein bestimmtes Zeitinteresse in sich hat, aber es immer nur so weit berührt, dass er sich sogleich aus demselben wieder in allgemeine Ermahnungen und Warnungen zurückziehen kann, wie er in dieser Spannung seines Doppelbewusstseins, um in den Inhalt seiner Briefe doch noch etwas mehr hineinzulegen, als ihm zu sagen möglich ist, in beiden die Wendung nimmt: *πολλὰ ἔχων ὑμῖν γράφειν, ȣ̓κ ἠβȣλήθην διὰ χάρτȣ καὶ μέλανος, ἀλλὰ ἐλπίζω γενέσ-*

1) Vgl. meine Abhandlung über den Ursprung des Episcopats Tüb. Zeitschr. für Theol. 1838. S. 82.

θαι πρὸς ὑμᾶς u. s. w. 2, 12. vgl. 3, 13. Es war nun doch auch schon durch Briefe von so allgemeinem Inhalt darauf hingewiesen, dass der Apostel Johannes in den grossen Streitfragen der Zeit auf keiner andern Seite stehen könne, als auf der Seite der Kirche, zu welcher sein Name in einer so nahen und unmittelbaren Beziehung steht, und ein bedeutsamer Wink darüber gegeben, wie er sich wohl noch genauer und bestimmter ausgesprochen haben würde, wenn er selbst noch am Leben wäre. Dass es bei den Kleinasiaten gar nichts Ungewöhnliches war, ihrem montanistischen Interesse auch durch pseudonyme Schriften, die sie verfassten und in Umlauf setzten, nachzuhelfen, sehen wir aus der Angabe des Eusebius K.-G. 6, 20.: in einer Streitunterredung mit dem Montanisten Proklus habe der römische Presbyter Cajus den Montanisten ihre προπέτεια καὶ τόλμη περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς, sehr stark vorgehalten. Wagte man es einmal, auf diesem Wege auf die Zeitangelegenheiten einzuwirken, so liegt die Vermuthung sehr nahe, dass man denselben Zweck auch durch pseudoapostolische Schriften zu erreichen gesucht habe.

Was solchen Schriften die, wenn auch erst allmählig erfolgende Aufnahme in den Kanon möglich machte, war, neben dem Anspruch, welchen sie als angeblich apostolische machten, das Allgemeine ihres Inhalts, ihr katholisirender Charakter, dass sie, wenn sie gegen ihre Pseudonymität nicht gar zu sehr anstossen wollten, sich nur in der Sphäre allgemeiner Belehrungen und Ermahnungen halten konnten, welche zwar von selbst ihre Anwendung auf die Zeitverhältnisse fanden, aber doch den Verdacht nicht erweckten, dass sie nur aus einem bestimmten Partei-Interesse hervorgegangen seien. So sehr unsere Briefe in einzelnen Zügen ihren Zeitursprung verrathen, so überschreiten doch auch sie die Grenze jener katholisirenden Neutralität nicht, sie theilen aber eben desswegen mit andern Schriften dieser Art auch die Allgemeinheit und Farblosigkeit des Inhalts.

II.

Die angebliche Fortdauer des jüdischen Opfercultus nach der Zerstörung des zweiten Tempels.

Von

Bernhard Friedmann,
Cand. der jüd. Theol.

und

Dr. H. Graetz.

I.

Das Interesse und der literarische Stand der Frage.

Es wurde sehr lange als eine unbestreitbare Thatsache angesehen, dass der levitische Cultus in seiner ganzen Integrität mit der Zerstörung des Tempels, als an dessen Stätte gebunden, völlig und gänzlich seine Endschaft erreicht habe. Dieser Wendepunkt in der jüdischen Geschichte diente der Kritik zu einem chronologischen Kriterium, vermittelst dessen sie die Abfassungszeit mancher Urkunde des Christenthums scharf begrenzte. Der Brief an Diognet sollte, weil sich der Schreiber, wo er von den jüdischen Opfern spricht, des Tempus der Gegenwart bedient, noch vor der Zerstörung Jerusalems verfasst worden sein [1]). Dieselbe Voraussetzung führte noch sicherer zu demselben chronologischen Resultate in Betreff des Briefes an die Hebräer [2]) und des ersten Briefes des römischen Clemens [3]), weil in denselben angeblich von dem gesammten Tempeldienste, als von einem noch bestehenden, gesprochen wird. Auf dem Gebiete der jüdischen Wissenschaft galt derselbe

---

1) Tillemont, Mémoire pour servir à l'histoire P. II. 170. 228. Gallandi, Bibl. V. Patrum P. I. p. LXVIII sqq.
2) De Wette, Einl. II. S. 297. u. A.
3) Hefele, Patr. Ap. Opp. S. XXXVI.

chronologischr Kanon. Personen und Thatsachen wurden als der Zeit vor der Zerstörung angehörend betrachtet, wenn dieselben in einer authentischen Notiz mit irgend einem Acte oder einer Function des Tempel- und Opferdienstes in thatsächliche Verbindung gebracht werden. Prudentius Maranus war nun der erste, der diesen Kanon zu erschüttern begann. Veranlasst durch mehrere patristische Notizen, wo eine Art Opfercultus, als auch nach der Zerstörung fortdauernd, behauptet wird, stellte er anfangs die vorsichtige und theilweise richtige Behauptung auf, dass die Juden mit der Zerstörung zwar factisch den Opfercultus haben aufgeben müssen, dass sie aber denselben nichts destoweniger auch dann noch im Prinzipe und in der Sehnsucht nach dessen Wiederherstellung dauernd festgehalten [1]. Diese Bemerkung genügte auch vollkommen, um den Tillemont'schen Beweis für die apostolische Abfassungszeit des Briefes an Diognet zu widerlegen [2]. Allein später veränderte Prudentius Maranus, wie es scheint, seine Ansicht, oder er drückte sich vielleicht nur entschiedener aus, indem er aufstellt [3]: *pulsi Jerosolymis Judaei jacturam sacrificii variis modis sarcire tentabant.* Ihm folgte, doch ohne ein einziges Argument neu hinzuzufügen, Semisch [4]. „Viele Gebräuche des Judenthums, sagt er, wurden auch nach der Katastrophe des J. 70. wie zuvor beobachtet, und was nach dieser Zeit unterbleiben musste, wie die feierlichen Tempelopfer, wurde durch irgend ein Surrogat ersetzt; konnte man die verordneten Opfer nicht mehr im Nationaltempel schlachten, so that man diess in seinem Hause.“ Allein die Annahme, dass auch nach der Zerstörung ohne Tempel, privatim, geopfert wurde, reichte in Betreff des ersten Briefes des römischen Clemens und be-

1) In seiner Ausg. der Apologeten S. LXXV. *Sacrificia quidem Judaei offerre desierunt post urbis et templi anno 70 excidia. Sed tamen non immerito in Judaeis aspernatur cruenta illa sacrificia, quae sibi per vim erepta Judaei, si minus usu, saltem animo et voluntate retinebant.*

2) Hefele, der diesen Brief ebenfalls für jünger hält, fasst diesen Punkt (S. LXXIX und S. 305. Anm. 3.) lange nicht so scharf, als Prudentius Maranus.

3) Just. Dial. c. Tr. S. 141.

4) Justin, der Märtyrer I, 175.

sonders in Betreff des Hebräerbriefes nicht aus, da ja in denselben angeblich der ganze Tempeldienst als vollkommen bestehend vorausgesetzt wird. Schwegler, der die Abfassung des Hebräerbriefes in die nachapostolische Zeit versetzt, stellt daher die kühne Behauptung auf [1]): Es sei kein entscheidender Beweis, wenn der levitische Tempeldienst in dem ganzen Brief hindurch als ein noch bestehender vorausgesetzt wird; es konnten die in die zerstörte Stadt zurückgekehrten Juden und Judenchristen zur Wiederherstellung des levitischen Cultus bereits wieder die nöthigen Vorkehrungen getroffen haben. Wenigstens berechtigt zu dieser Annahme, was Epiph. de mens. et pond. c. 14. 15. überliefert." — Aber auch innerhalb der jüdischen Literatur blieb dieses chronologische Dogma nicht unangefochten. An zwei talmudischen Stellen schien Rabban Gamaliel II., jamnensischer Patriarch nach der Zerstörung, in Betreff des Paschaopfers handelnd aufzutreten. Unabhängig, ja ohne Kunde von Prudentius Maranus, obgleich gleichzeitig mit demselben lebend, stellte eine rabbinische Autorität, Ja'bez, gestützt auf diese talmudischen Beweisstellen, die Behauptung auf, dass Gemeindeopfer קרבנות צבור und mindestens das Paschalamm auch nach der Zerstörung des Tempels auf dem angeblich verschont gebliebenen Altare dargebracht wurden [2]). Creuzenach nahm dieses Resultat als eine interessante, aber befremdende Notiz auf und fügte [3]) noch eine dritte talmudische Beweisstelle hinzu. Rabbi T'huda b. B'thera, dessen Lebenszeit die Tempelzerstörung lange überdauerte, gibt nämlich der Gemeinde zu Jerusalem bei der Opferung des Paschalammes einen Wink, um einen Nichtjuden, der sich zum Genusse des Paschaopfers einzuschleichen pflegte, auszuschliessen [4]). Fiele nun diese Begebenheit in die Zeit vor der Zerstörung, so müsste dieser R. T'huda ein unwahrscheinlich hohes Alter erreicht haben; es sei daher, meinte Creuzenach, chronologisch bequem, das Faktum nach der Zerstörung zu verlegen. Während aber Creuzenach die Behauptung Jabezs nur problematisch annahm, stellt

1) Nachapostolisches Zeitalter S. 308—9.
2) שאילת יעבץ Altona 1739. I, 89.
3) Jost's Israelitische Annalen 1840. Nro. 26.
4) P'sachim fol. 3ב.

in der neuesten Zeit Hirsch Chajes, Rabbiner in Zolkiew [1]), als entschiedene Thatsache hin, dass der Paschacultus bis zur hadrianischen Katastrophe fortgedauert habe.

Wir haben also drei Behauptungen für den Fortbestand des Opfercultus nach der Zerstörung, die aber trotz ihres Gleichklanges dennoch disharmoniren, ja sich ausschliessend zu einander verhalten. Während nämlich nach der einen Ansicht (Prudentius Maranus und Semisch) der öffentliche Opfercultus im Tempel mit der Zerstörung aufgehört und lediglich von Jedermann beliebig „in seinem Hause" betrieben wurde, soll er nach der zweiten Ansicht (Jabez, Creuzenach und Chajes) ausschliesslich auf den Ruinen des Tempels, resp. auf dem unversehrt gebliebenen Altare, theilweise fortgedauert haben. Die dritte Ansicht (Schwegler) geht am weitesten, indem sie fast die völlige Wiederherstellung des levitischen Cultus, resp. des Tempels, behauptet. Die erste Ansicht verhält sich nun zu den beiden letzten durchaus contradiktorisch. Denn blieb der Altar als Opferstätte bestehen, oder wurde er neuerdings zu diesem Zwecke restaurirt, so durfte, wie sich später herausstellen wird, ausserhalb dieser Stätte, an andern Orten durchaus nicht geopfert werden; weit entfernt also, sich gegenseitig Hilfe zu leisten, stehen sich vielmehr beide Ansichten feindlich gegenüber, und die Beweisstellen der Patristik für die erste Ansicht widersprechen der zweiten und dritten geradezu. Schwegler's Berufung auf die Argumente des Prudentius Maranus beruht demnach jedenfalls auf einer Confundirung der Thatsachen, die im Verlaufe der Untersuchung klar heraustreten werden. Aber diese Untersuchung wird zugleich das Resultat constatiren, dass sämmtliche Ansichten von einem Fortbestande des Opfercultus unhaltbare Hypothesen sind. Der levitische Opfercultus fand nämlich seit der Zerstörung weder ununterbrochen, noch durch Restauration an der Tempelstätte, am allerwenigsten an beliebiger Stelle statt. Und dafür den Beweis zu führen, soll, nachdem wir das Interesse und den literarischen Stand der Frage hiermit angegeben, unsere gegenwärtige Aufgabe sein.

---

1) דרכי הוראה Zolkiew 1842.

II.

Lösung der Frage.

Bei dem Zeugenverhör über diesen Punkt gebührt der Aussage talmudischer Zeugnisse unbedingt der Vorrang vor allen andern gleichzeitigen Schriftstellern, da es in der Art und Weise des Talmuds liegt, sich in harmloser Weise, ohne Selbstbeschönigungsversuche, gleichsam *in puris naturalibus,* zu geben; während die Patristik, auf welche die Kritik zuallererst ihr Augenmerk richtete, ihre Relationen lediglich zu polemischen Zwecken heranbringt. Noch spricht für die Authenticität talmudischer Aussagen das wichtige Moment, dass sie auf Augenzeugenschaft beruhen und aus dem unmittelbaren Leben gegriffen sind, während andererseits die patristischen Zeugnisse lediglich aus einem vagen Hörensagen abgeleitet sind und dadurch ächt geschichtlicher Glaubwürdigkeit ermangeln. Selbst wenn die talmudischen Quellen ein starres Stillschweigen über diese Frage beobachteten, und aus ihnen sich weder das *pro* noch das *contra* entnehmen liesse, wäre dieses *argumentum e silentio* geeignet, die sprechendsten anderweitigen Beweise für die Fortdauer des Opfercultus zu entkräften. Der Talmud, der die Opfertheorie in voluminösen Traktaten behandelt, sie nach allen Richtungen und Verzweigungen nicht selten bis in's Kleinliche verfolgt, sollte ein so hohes religiöses Interessse seiner Zeit, wie die Wiederaufnahme des Opfercultus, gleichviel in welcher Ausdehnung und Gestalt, innerhalb oder ausserhalb Jerusalems, ganz unerwähnt lassen? Ein Altar sollte in Jerusalem oder gar an verschiedenen Orten auf den Trümmern des untergegangenen Staates sich wieder erhoben haben, und der Talmud sollte uns darüber keine Tradition aus seiner unmittelbaren Gegenwart aufbewahrt haben, während er Traditionen aus dem salomonischen und nachexilischen Tempelleben mit fast peinlicher Gewissenhaftigkeit überliefert? Es ist daher nicht wenig auffallend, dass die neutestamentliche Kritik sich bisher abgemüht hat, aus dunkeln, zerstreuten, fernliegenden, patristischen Stellen durch hermeneutische Künste die Konstatirung dieser Frage herauszudeuteln, und eine Quelle gänzlich unbenutzt liess, welche sie mit der ergiebigsten Ausbeute belohnt hätte!

Der Talmud verhält sich aber keinesweges schweigend zu dieser Frage, sondern spricht laut und deutlich bei den verschiedensten Gelegenheiten gegen jede Art eines fortbestandenen Opfercultus. Wir werden uns aber darauf beschränken, nur die schlagendsten Argumente aus dem Talmud anzuführen, welche unsere Frage hoffentlich der sichern Lösung näher bringen dürften! —

Zur richtigen Orientirung auf diesem Gebiete müssen wir jedoch vor allem den *terminus ad quem* der Frage ermitteln. Nach der oben charakterisirten ersten Ansicht, die aus Zeugnissen von Phileas Martyr, Julian bei Cyrill, Hilarius und Augustinus hervorging, welche von jüdischer Opferthätigkeit aus ihrer Gegenwart sprechen sollen, müsste letztere sich weit über die julianische Periode hinaus erstreckt haben; das hiesse nach jüdischer Chronologie, die ganze tanaitische Epoche (70—200) bis tief in das amoräische Zeitalter hinein. Schon diese lebendige Vergegenwärtigung dieses ausgedehnten Zeitraumes, innerhalb dessen der levitische Cultus sein Dasein ohne alle seine ursprünglichen Lebensbedingungen gefristet haben soll, hätte der Kritik gegen ihre kühne Behauptung Misstrauen einflössen müssen. In richtiger Würdigung dieses Moments haben die angeführten jüdischen Literatoren ihre Behauptung auf die Zeit bis zur Revolution unter Hadrian begrenzt, weil bis dahin voraussetzlich manche Reste des Tempellebens — wie vielleicht der Genuss des zweiten Zehnten in Jerusalem und der ersten Baumfrüchte nach der 'Orlah מעשר שני ונטע רבעי — geblieben sein mochten, woran sich das patriotische Hochgefühl, das eingebüsste Staatsleben in seiner Integrität wiederherzustellen, angeklammert haben mochte. Denn diesen Literatoren, die mit dem talmudischen Schriftthum vertraut waren, musste die Voraussetzung, welche den ganzen Talmud durchdringt, vorschweben, dass der Opfercultus in der spätern (nachhadrianischen) Epoche völlig ausgespielt hatte, ja bereits der Art aus dem Gesichtskreis geschwunden war, dass ein Amora des vierten Jahrhunderts — aber noch vor Julian — sich tadelnd über die allzufleissige Beschäftigung mit der Theorie und dem Ritual der Opfer ausliess, weil sie, wie er sagt, auch nicht die geringste Anwendbarkeit für die Gegenwart hätten, und lediglich einer messianischen Restaurationsperiode an-

gehören mögen [1]). Eben so wenig könnte jüdischer Seits die Fortsetzung der Opferfunktionen an beliebigen Orten ausserhalb Jerusalems, ja auch nur ausserhalb der Altarstätte angenommen werden, weil dieses nach talmudischem Ritual, das bekanntlich in dieser Periode unangetastete Norm war, durchaus reine Unmöglichkeit war. Das biblische Verbot gegen die Opferfunktionen ausserhalb des Centralopfercultus (Höbenopfer אסור במה und שחוטי חוץ) bleibt nach talmudischer Ansicht auch nach der Zerstörung des Opfermittelpunktes in Gültigkeit. Ja nach einer im dritten Jahrhundert lebenden talmudischen Autorität, R. Jochanan, ziehet eine ausserhalb der Tempelstätte ausgeübte Opferhandlung selbst nach der Zerstörung sogar die Exterminationsstrafe nach sich, und selbst die gegnerische Ansicht, welche die hohe Strafbarkeit ausschliesst, gibt jedenfalls deren Unstatthaftigkeit und Widergesetzlichkeit unbedingt zu [2]). Die strenge Verpönung von Opferhandlungen ohne Tempel erstreckte sich so weit, dass nach talmudischen Prinzipien sogar die Theilnahme an Opferfunktionen nichtjüdischer Opferer untersagt ist, selbst für den Fall, dass die Opfer dem einzigen Gott dargebracht werden [3]). So wird im jerusalemischen Talmud ein Faktum tradirt, dass ein römischer Kaiser Antoninus (schwankend zwischen Marc Aurel und Alexander Severus), der eine entschiedene Hinneigung zum Judenthume verrathen haben soll, sich einst von R. Jehuda, dem Mischnah-Redakteur, einen jüdischen Sachverständigen (R. Romanus) ausgebeten haben soll, der ihm beim Bau eines Opferaltars und bei der Zubereitung des Räucherwerkes behülflich sein könnte. R. Jehuda's Antwort an den Kaiser lautete aber der Art, dass die thatsächliche Betheiligung

---

1) אמר רבא הלכתא למשיחא! א״ל אביי אלא מעתה כל שחיטת קדשים לא לתני הלכתא למשיחא הוא (Tal. babli Zebachim 44. 45).

2) המעלה בזמן הזה רבי יוחנן אמר חייב רבי שמעון בן לקיש אמר פטור: (Tal. babli Zebachim). פטור heisst hier, wie an vielen Stellen im Talmud, frei von Strafe, aber unerlaubt.

5) ונכרים בזמן הזה רשאין לעשות כן ואסור (לישראל) לסייען ולעשות שליחותן (Tal. babl. Zebachim 116. Tal. hieros. megilla I.).

des Juden umgangen war [1]). — Schon aus diesen wenigen Daten ergibt sich die gänzliche Unhaltbarkeit jener Ansicht, dass die Opferthätigkeit über die julianische Zeit hinaus auf Privataltären fortbestanden haben soll. Die kirchenväterlichen Notizen, denen diese Ansicht entnommen ist, würden schon durch das bisher Angeführte ihre Glaubwürdigkeit einbüssen, selbst wenn sie wirklich diesen Sinn enthielten, den die Vertreter dieser Ansicht aus ihnen herauslesen. Ihr wahrer Inhalt dürfte sich aber später ohne Widerspruch mit dem Talmud ergeben.

Imposanter jedoch treten diejenigen Ansichten auf, welche das Opferwesen nicht an beliebiger Stelle auf Privataltären, sondern in Jerusalem fortdauern lassen, und zwar zeitlich begrenzt bis zur hadrianischen Katastrophe und räumlich auf den entweder verschont gebliebenen oder neu restaurirten Altar (wenn wir die Schwegler'sche Ansicht, die eigentlich noch mehr behauptet, auf dieses Minimum reduziren). Diese Annahme könnte allerdings, auch abgesehen von den sie tragenden Beweisstellen, einen Schein von Wahrheit für sich haben. In dem halben Jahrhundert von Titus bis Hadrian konnte (so scheint es auf den ersten Blick) das Opferwesen noch nicht ganz aufgegeben sein, da ja überhaupt der Zustand der römischen Occupation nur als ein augenblicklicher und vorübergehender angesehen wurde, der noch nicht die Hoffnung auf einen entscheidenden Sieg und eine politische und religiöse Restauration unmöglich gemacht hatte. Täglich erwartete man ja von dem begeisterten Aufschwunge des glühenden Patriotismus oder von dem gegen die Heiden erzürneten Himmel ein Wunder, durch welches die alte Ordnung wieder eingeführt werden werde, wofür ganz besonders der aus diesem Zeitraum stammende Ausdruck: „bald wird ja der Tempel wieder erbaut werden“ מהרה יבנה בית המקדש Zeugniss ablegt. Diese sehnsüchtige Stimmung in der Masse hat ja die Aufstände der Juden unter Trajan und Hadrian erzeugt, deren letzterer von ernstem Erfolge begleitet war. Gelang es auch nicht sofort (so konnte man weiter folgern), die Freiheit zu erringen und den Tempel sammt der ganzen Opferökonomie einzuführen, so mochten es

1) Tal. hieros. ibid. אנטונינוס שאל לרבי מהו לבנות מזבח־מהו לעשות לו קטורת seq,

doch die Hoffenden nicht an Anstrengung haben fehlen lassen, mindestens einen Theil dieser Sehnsucht in der Art zu verwirklichen, dass man mindestens auf dem Altare auf seiner Stätte, wenn auch im Freien, ohne Ringmauern, das Opferwesen in verjüngtem Maassstabe halb und halb fortführte. In Parallele mit der ersten Rückkehr der babylonischen Exulanten unter Zarubabel, wo der Opfercultus unter fremdherrlicher Botmässigkeit auf dem blossen Altare, der in aller Eile errichtet wurde, ohne Tempelmauern eine lange Zeit seinen Gang nahm — eine Parallele, die im Talmud sehr geläufig ist — mochte man gleich nach der Einäscherung des Tempels ein derartiges Provisorium eingeführt haben. Eine Debatte im Talmud zwischen zwei tanaïtischen Autoritäten aus der vorhadrianischen Epoche über die Art und Weise jener nachexilischen Cultusrestauration, ob sie nämlich auf dem blossen neuerbauten Altare ohne Tempelmauern (oder deren Ersatz-Umhänge קלעים) vor sich gegangen war, d. h. vor sich gehen durfte, scheint auf ein analoges Bestreben in dieser Zeit schliessen zu lassen [1]). Diese Debatte über ein historisches Factum, die sich durch den ganzen Talmud ziehet, und, zu einem Prinzipe formulirt, zu den fruchtbarsten Konsequenzen ausgebeutet wird, könnte, wenn sie nicht als eine müssige Frage gelten soll, die praktische Anwendbarkeit für die damalige Gegenwart zum Zwecke gehabt haben. Der Umfang dieser Debatte ist folgender: wohnte der ersten (salomonischen) Tempelconsecration die fortwirkende Weihkraft ein, so dass sie auf jede neue Opferrestauration sich fortpflanzte, die Tempelstätte also auch nach der Zerstörung der Tempelwände ihre Heiligkeit behauptete und der Tempel auch ohne reale Existenz als idealisch fortbestehend betrachtet werden konnte, oder bedarf jede Restauration einer Opferstätte ei-

---

1) אמר ר׳ אליעזר שמעתי כשהיו בונים בהיכל עושים קלעים להיכל׳ — אמר ר׳ יהושע שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית - שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא׳ ('Adajot VIII. 6. und an andern Orten).

Die L.-A. שהיו מקריבין (Zebachim 107. 6) beweist, dass die Debatte sich ursprünglich um ein historisches Factum bewegt. Chajes a. a. O. hat die Stelle missverstanden in einer Weise, wie sie von seiner talmudischen Gelehrsamkeit nicht zu erwarten war.

nes neuen Weihaktes und mindestens umgebender Umhänge, in der Weise, wie es unter Esra geschehen ist? Aus dieser prinzipiellen Debatte wurde die praktische Frage abgeleitet, ob auf einem an der ehemaligen Altarstätte restaurirten Altare im Freien ohne solenne Consecration geopfert werden dürfe. Nach der ersten idealistischen Ansicht, die von R. Josua vertreten ist, wirkt die allererste Tempelweihe auch nach der Umwälzung fort, und fortan genügt zum Opfercultus der Altar allein — weil der Tempel auch ohne reale Spur idealisch fortbestehe קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא; daraus folgt aber sofort die Konsequenz, dass Opferfunctionen ausserhalb dieser geweihten Altarstätte für alle Zeiten verpönt bleiben, und der reale Bestand des Tempels oder dessen Untergang für das Verbot, anderweitig zu opfern, ganz gleichgiltig ist. Die entgegengesetzte, mehr nüchterne Ansicht, deren Träger R. Elieser, genannt der Grosse, sein soll, verlangt als *conditio sine qua non* zum Opfercultus, selbst an der geweihten Tempelstätte einen neuen Weihakt und mindestens eine Art Einfriedigung, weil die jedesmalige Weihe eines Tempels nur für dessen Dauer und Bestand gilt: קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא; daher das Opfern auf einem Altar ohne Tempel oder Tempelsurrogat und ohne Consecration eine unerlaubte Handlung ist. Daraus sollte zwar die Konsequenz folgen, dass mit dem Aufhören des Centralopfercultus in Jerusalem das Privatopferinstitut (resp. der Höhencultus במות) seine ehemalige Berechtigung wieder erlangt, — analog der Epoche vor Instituirung des Tempelzeltes (Stiftszelt) in Siloh und der Zwischenzeit zwischen dem Untergang Silohs und dem salomonischen Tempelbau, und demnach, nach dieser Ansicht, nach der Zerstörung des Tempels dem Privatopferwesen Thür und Thor geöffnet worden wäre. Allein gegen diese Consequenz schien der Talmud selbst *horror* zu empfinden, weil nach beiden Ansichten die Norm feststeht: mit der Einweihung des salomonischen Tempels bleibt der Privatopfercultus (Höhencultus) für alle Folgezeit widergesetzlich [1]). Die talmudische

---

1) באו לירושלים נאסרו הבמות ולא היו להם היתר. (Mischnah Zebachim 111 b.) קדושת ירושלים אין אחריה היתר (Megilla 10 a.). Diese Norm gilt selbst nach R' Elieser. vgl. Tosaphot das. ad

Casuistik ziehet aus dieser prinzipiellen Debatte noch andere complicirte Consequenzen, für uns jedoch genügt das Dargestellte, uns in *medias res* zu versetzen. Die Auseinandersetzung dieser consequenzreichen Debatte, die für den ersten Blick die gesetzlich mögliche Fortdauer des Opfercultus nach der Zerstörung zu bestätigen scheint, hat uns zur Lösung dieser Frage einen neuen Gesichtspunkt eröffnet und uns unvermerkt den rechten Maassstab an die Hand gegeben.

Stellen wir uns jetzt die Frage: ist der Opfercultus nach dem Untergang des Tempels fortgesetzt worden? so würde sie die andere Frage sollicitiren: durfte der Opfercultus fortgesetzt werden? Und die Antwort müsste sogar nach der Ansicht des R' Elieser verneinend ausfallen. Eine Fortsetzung der Opfer auf dem blossen Altar ist nach dieser Ansicht unstatthaft; es müssten einer Fortsetzung nach der Zerstörung umständliche Vorkehrungen vorangegangen sein: solenne, ceremoniöse Konsecration, eine, wenn auch leichte Einfriedigung zum Ersatz der Tempelmauern, Vorkehrungen, die, wenn sie stattgefunden hätten, uns die Geschichte und die Tradition nicht verschwiegen hätten, und die auch die eifersüchtige römische Politik nicht mit gleichgültigen Augen hingenommen hätte. Schwegler glaubt zwar im Epiphanius die Berechtigung zur Annahme einer derartigen Wiederherstellung des levitischen Cultus zu finden. Allein wir vermögen aus dieser Stelle nichts mehr herauszulesen, als dass auf Sion sieben Synagogen zurückgeblieben waren, wie Hütten im Weinberge, eine Relation, die gar nicht hierher gehört. — Anders verhält sich die Frage zur Ansicht R. Josua's: dass zum Opfercultus ein Altar schlechthin genügt, eine Ansicht, welche die herrschende geworden, worauf auch Ja'bez seine Annahme basirt. Allerdings würde eine Erörterung der Frage nach dieser Ansicht nur in der Voraussetzung möglich sein, dass der Altar sich unter den Trümmern des Tempels

---

voc. רמאי. Uebereinstimmend damit nahm ein R. Jizchak (das.), dem ein Ausspruch entschlüpft war, man dürfe nach der Zerstörung im Onias-Tempel, d. h. ausserhalb Jerusalems, opfern, bei dem leisesten Widerspruch diesen Ausspruch sofort zurück.

unversehrt erhalten hat, und Jabez war auch von einem richtigen, kritischen Takt hierbei geleitet, dass er den Altar fortbestehen und nicht neuerrichten lässt, weil der Neubau eines Altars zum Zweck, das Opferwesen fortzusetzen, im Talmud oder in anderweitigen Geschichtsdokumenten zur Sprache gekommen wäre. Die Annahme von dem Fortbestehen der Opfer hätte also unter der Aegide dieser talmudischen Ansicht vorläufig nichts mehr als die gesetzliche Möglichkeit gewonnen und es würde zu ihrer Begründung noch die Hauptsache fehlen, sich faktisch und geschichtlich zu documentiren. Allein diese Annahme hat sogar als Hypothese viel gegen sich. Denn auch, vorläufig abgesehen von den später zu erwähnenden Zeugnissen vom Gegentheil, kann nach der vandalischen Zerstörung des Tempels so wenig von einem Verschontbleiben des Altars die Rede sein, als von dessen Neubau. Nach Josephus Ueberlieferungen zerstörten die eindringenden, von dem hartnäckigen Widerstand der Juden erbitterten Römer den ganzen Umfang des Tempels, und es gliche einem Wunder, wenn der Altar, die Hauptstätte des Cultus der verwüstenden Hand des zerstörungssüchtigen Feindes entgangen sein sollte. Doch wir haben nicht nöthig, uns, wie die Vertreter der Fortdauer, im Reiche der Möglichkeiten zu bewegen, wo wir unzweideutige Thatsachen vom Gegentheil auf unserer Seite haben. Wir wollen diese Thatsachen der Reihe nach hier anführen.

Da tritt uns zuerst im Talmud ein authentischer Dialog zwischen zwei berühmten Tanaiten der vorhadrianischen Epoche entgegen, der geradezu zeugt, dass nach der Zerstörung auf keine Weise geopfert wurde. Dieser Dialog lautet fast wörtlich folgendermassen. R. Gamaliel II. Patriarch, fragt R. Tryphon, der ein Aharonide (כהן) war: „Warum hast du gestern den Lehrvortrag versäumt?" R. Tryphon: „ich habe mich während dieser Zeit mit dem levitischen Dienst beschäftigt." R. G.: „deine Worte setzen mich in Erstaunen, wo gibts denn in jetziger Zeit levitischen (Opfer) Dienst?" R. T.: „Ich meinte auch nur den Genuss der Hebe (תרומה), der nicht mindef zum levitischen Dienst gehört" [1]. — Diese Stelle bedarf keines Commentars,

1) מעשה בר' טרפון שלא בא אמש לבית המדרש׳ לשחרית מצאו

sie spricht in unzweideutigen Worten, dass zu jener Zeit jede Opferthätigkeit absolut nicht vorhanden war. — Eine andere nicht minder schlagende talmudische Stelle beweist, dass bereits im ersten Decennium, ja vielleicht im ersten Lustrum nach dem Tempeluntergang das Opferwesen faktisch aufgehört hatte. — Während des Tempellebens bestand nämlich ein Gesetz, dass zur Aufnahme eines Proselyten in den Bund nächst Beschneidung und Taufe ein, wenn auch noch so geringes, Opfer nöthig sei. Nach der Zerstörung, wo ein Opfer nicht mehr möglich war, wurde das Gesetz dahin modificirt, dass der Proselyte eine geringe Summe deponire, für welche er im Falle der Tempelrestauration das nöthige Opfer ankaufen könnte. Aber schon R. Johanan b. Saccai, der den Fall Jerusalems nicht lange überlebte, hob diese Verordnung auf, weil diese dem Altar geweihte, zum Ankauf eines Opfers bestimmte Summe leicht profanirt werden könnte [1]). — Wir lassen auf diese Beweisstelle ohne weitere Bemerkung eine andere folgen. Sogar das Paschaopfer, unbedingt das wichtigste und volksthümlichste, hatte, nach einer Mischnah, mit der Zerstörung aufgehört. Die Mischnah erzählt, dass in der Festordnung des Paschaabends in einem gewissen Zeitmomente das Paschalamm auf die Tafel kam, und die Mischnah hat den Zusatz: „und zwar als auch der Tempel stand" ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח [2]); wenn je das Opferwesen fortgesetzt wurde, so würde unbedingt das Paschaopfer den Vorzug genossen haben, mit dem das Nationalbewusstsein aufs engste verknüpft war, und mit dem, so zu sagen, das Volk aufgewachsen war, an das

---

רבן גמליאל אמר לו׃ מפני מה לא באת אמש לבה״מ א״ל עבודה עבדתי׃ א״ל כל דבריך אינן אלא דברי תימה׃ וכי עבודה בזמן הזה מנין! א״ל הרי הוא עבודת מתנה׃ (babli Psachim 72b.)

1) גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקנו אמר רשב״א כבר נמנה עליה רבן יוחנן (בן זכאי) ובטלה מפני התקלה׃ (Bab. Rosch ha-Schanah 31 b.) Innerhalb eines Lustrums treten uns zwei Verordnungen in Betreff der Proselyten entgegen: ein Beweis für die Häufigkeit der Proselyten in jener Zeit, wo der Glanz des Staates und des Tempels keine Anziehungskraft mehr übte.

2) P'sachim K. 3.

sich tausend Erinnerungen seiner Geschichte knüpften. Wir nehmen von dieser Stelle Gelegenheit, die Annahme Jabez und seiner Nachtreter zu entkräften, als wenn mindestens die Gemeindeopfer (קרבנות צבור) speciell das Paschalamm sich erhalten habe, und bemerken im Vorübergehen, dass diese Distinction der Gemeindeopfer von den Einzel-Opfer auf nichts weiter, als auf Confundirung der spätern Zeitverhältnisse mit den frühern beruht. — Das faktische Unterbleiben der Opfer in dieser (vorhadrianischen Zeit) stand so unbedingt fest, dass ein Tanaï, R. Jischmaël. schon daraus Consequenzen ziehet für das Aufhören des zweiten Zehnten (מעשר שני), indem er die Momente hervorhebt, die der Genuss des zweiten Zehnten in Jerusalem mit dem Opfer der Erstgeburt vom reinen Vieh (בכור בהמה) gemein hat, und folgert daraus, dass eben so wie dieses Opfer mit der Zerstörung (בזמן הזה) ausfalle, ebenso der Genuss des zweiten Zehnten in Jerusalem [1]). Von demselben R. Jischmaël hat sich eine Tradition erhalten, derselbe habe sich einst ein unwissentliches Vergehen, das ein Sühnopfer erheischt, für die Wiederherstellung des Tempels notirt, weil er in der Gegenwart an der Darbringung desselben verhindert war [2]). Wir könnten diese talmudischen Beweisstellen noch um manche vermehren; allein es ist uns nicht darum zu thun, gleichlautende Citate zu häufen, als vielmehr das Resultat zu constatiren, dass nach talmudischer Grundanschauung das Opferwesen mit in den Untergang des Staatslebens hineingezogen wurde und nur mit demselben wieder erstehen kann, ein Resultat, das von einem andern Gesichtspunkte aus sich später noch klarer und bestimmter herausstellen wird.

Haben wir uns bisher in einem Literaturkreise bewegt, der vermöge seines sprachlichen und sachlichen Charakters den Trägern neutestamentlicher Kritik minder zugänglich ist, so wollen wir uns jetzt gleichsam auf ihren eigenen Grund und Boden begeben, um

---

1) ר׳ ישמעאל אומר יכול יעלה אדם מעשר שני בירושלים ויאכלנה בזמן הזה ודין הוא — — מה בכור אינו אלא בפני הבית אף מעשר מינו אלא בפני הבית (Babl. Z'bachim 60 b).

2) כתב על פנקסו ואמר: ישמעאל בן אלישע הטה הנר בשבת לכשיבנה הבית יהא חייב חטאת. (hieros. Sabb. I. 3. Babl. zur Stelle.)

von hieraus das Resultat unserer bisherigen Untersuchung zu erhärten. Denn auch der Patristik, namentlich der ältesten, liegt das Bewusstsein zu Grunde, dass der levitische Opfercultus, mit dem Bestand des Tempels aufs engste verknüpft, dessen Untergang nicht überlebt habe. Wir beschränken uns auch hier auf Beweisstellen aus Justin, weil dieser in der hadrianischen Epoche lebend, und mit jüdisch-religiöser Theorie und Praxis am meisten vertraut, als der bewährteste Augenzeuge gelten kann. Zwei schlagende Stellen im justin'schen Dialog mit Tryphon unterstützen am sprechendsten unser bisheriges Resultat.

An der einen Stelle sucht Justin den typischen Charakter der Opfer auf die Messianität Jesu dadurch zu beweisen, weil bald nach dessen Auftreten die Opfer aufgehört haben. „Gott gestattet nicht, so argumentirt Justin gegen Tryphon", an einem andern Orte, als an dem, „wo sein Name angerufen wird", das Paschalamm zu opfern, voraussehend, dass nach der Kreuzigung Jesu Tage kommen werden, „wo, der auserwählte Ort, Jerusalem, euren Feinden übergeben, sämmtliche Opfer ganz und gar aufhören werden" [1]).

Eine zweite Stelle spricht noch schlagender dafür. Tryphon frägt den Justin: „ob solche, welche die mosaischen Gesetze streng beobachten, aber zugleich an Jesum, den Gekreuzigten, glauben, selig werden können". Justin: „Wir wollen doch aber zuerst untersuchen, ob es denn jezt möglich sei, sämmtliche mosaische Gesetze zu beobachten"? darauf Tryphon: „Keineswegs; denn wir wissen wohl, dass es nicht mehr möglich ist, das Paschalamm irgend wo zu opfern, noch die Böcke des grossen Fasttages, noch überhaupt irgend eine Art von Opfern darzubringen" [2]).

---

1) *Εἰδὼς, ὅτι ἐλεύσονται ἡμέραι μετὰ τὸ παθεῖν τὸν Χριστὸν, ὅτι καὶ ὁ τόπος τῆς Ἱερουσαλὴμ τοῖς ἐχθροῖς ὑμῶν παραδοθήσεται, καὶ παύσονται ἅπασαι ἁπλῶς προσφοραὶ γινόμεναι.* (Dial. c. 40. p. 137.)

2) *Γνωρίζομεν γὰρ ἔτι οὔτε πρόβατον τοῦ πάσχα ἀλλαχόσε θύειν δυνατὸν, οὔτε τοὺς τῇ νηστείᾳ κελευσθέντας προσφέρεσθαι χιμάρους, οὔτε τὰς ἄλλας ἁπλῶς ἁπάσας προσφοράς.* (Ibid. c. 46. p. 141.)

Diese beiden Stellen sprechen zu deutlich gegen die Fortdauer, als dass noch eine Erläuterung nöthig wäre. Nur zwei Bemerkungen wollen wir hier anknüpfen. 1) Mag der justin'sche Dialog kurz oder lange nach der hadrianischen Katastrophe, vor oder nach 139 niedergeschrieben sein, so bleibt das für unsere Frage ohne Belang. Justin hat offenbar die Zustände nach der Zerstörung Jerusalems, durch Titus im Auge und von dieser Zeit sagt er, dass keinerlei Opfer mehr möglich seien. Dafür spricht das unmittelbare Nebeneinanderrücken des Todes Jesu neben den Untergang Jerusalems. Sollte Justin aber hierunter die letzte Zerstörung unter Hadrian verstanden haben, dann würde sein Beweis von dem Ineinanderfallen der Leiden Jesu mit der Zerstörung, der ohnehin an einem Hiatus von 40 Jahren leidet, vollends unbegreiflich sein. 2) Erhärten die justin'schen Stellen jene von uns oben betonte Thatsache, dass eine Verlegung des Opfercultus an eine andere, ausserhierosolemitanische Opferstätte durchaus undenkbar war.

Nachdem wir im Obigen die Hauptfrage vollständig gelöst zu haben glauben, erscheint es uns noch notbwendig, eine Nebenpartie dieser Frage zu erledigen, wenn sie nicht unerledigt gelassen, der gegnerischen Ansicht neuen Spielraum gewähren soll. Die von Prudentius Maranus und Semisch vertretene Ansicht könnte von unsern Argumenten besiegt, das Resultat zugeben, aber sich hinter einen Zusatz flüchten, dass wenn auch das Opferwesen aufgehört, doch ein Opfersurrogat geblieben sei, das wenn auch nur ein Schatten des Opfers, doch dessen Substanz und Bedeutung übernommen haben mochte. In der That tritt diese Ansicht in der Art auf, dass sie, genau genommen, in dem Vordersatze die Vernichtung der Opfer selbst aufstellt, aber sie im Nachsatze zu einer Scheinexistenz wieder auferstehen lässt. „Was nach dieser Zeit unterbleiben musste, wie die feierlichen Tempelopfer, wurde durch irgend ein Surrogat ersetzt", sagt Semisch, fussend auf dem Ausspruch des P. M.: *variis modis jacturam sacrificii sarcire tentabant;* eine Ausdrucksweise, die einen höchst vagen dämmerhaften Begriff gibt, der jeder bestimmten Behandlung entschlüpft. Wir wollen aber dieser Ansicht auch auf ihre Abwege folgen und ihr sogar zu einem klaren Ausdruck verhelfen, zumal wir dadurch zur

richtigen Würdigung der von ihr missverstandenen patristischen Stellen gelangen.

Allerdings ist im Talmud von einem Surrogat — wir behalten einstweilen diesen Ausdruck bei — für das Pascha die Rede, aber in einer Weise, dass bei einem solchen Surrogate jeder opferähnliche Charakterzug durchweg verwischt sein muss; es darf nämlich nichts von der Art des Opfers, nicht einmal den Namen, an sich tragen. Das Sachverhältniss ist folgendes. Noch während des Tempelbestandes hatten die Juden ausserhalb Jerusalems, welche von der Theilnahme am Paschafeste verhindert waren, in ihrer Festmahlzeit eine Art Reminiscenz dieser grossartigen Volksfeier eingeführt. Zwei besondere Speisen pflegten auf die Tafel zu kommen, die eine zum Andenken an das Pascha, (זכר לפסח) die andere an das Festopfer (זכר לחגיגה) [1]. Ein angesehener verdienstvoller Jude in Rom, Theodos (תודוס), wollte diese Reminiscenz durch Aehnlichkeit mit dem Paschalamme steigern und führte in der römischen Gemeinde den Gebrauch ein, am Paschaabend ein so genanntes gewappnetes Böcklein [2]) ganz in der Art, wie das Paschalamm gebraten, zu geniessen. Diese fromme Neuerung erregte jedoch beim Synhedrium Anstoss und der Gebrauch dieses gewappneten Böckleins wurde während der Tempelperiode untersagt [3]). Nach der Zerstörung jedoch tauchte die Idee dieser Reminiscenz an das Pascha wieder auf, und man mochte es unter den veränderten Umständen für er-

---

1) תני ובגבולין צריכין שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (hieros. Psach. X. 3).

2) Das gewappnete Böcklein führt seinen Namen von der Art, wie es gebraten wurde, ganz entsprechend dem Paschalamm, Kniestücke und Eingeweide an der Aussenseite des Rumpfes in Kreuzform angeheftet, so dass es einem Gewappneten ähnlich gewesen sein soll. Vgl. Justin (Dial. c. 1, 40.), der an diesen Umstand den Typus der Kreuzigung finden will.

3) תודוס איש רומי הנהיג את בני רומי לאכול גדיים מקולסין בלילי פסחים שלחו ליה אלמלא תתודוס אתה גוזרנו עליך שאתה מאכיל ישראל קדשים בחוץ (Tosephta Beza II.), dass dieses Factum der Zeit vor der Zerstörung angehört, gehet aus B'rachot 19. a hervor, wo der Synhedrialpräsident, Schimon b. Schetach, als Urheber dieses Erlasses angeführt wird.

laubt halten, da ja keine Centralopferstätte und kein Paschaopfer mehr existirte, mit dem es verwechselt werden konnte. In der That führt eine Debatte in der Mischnah auf diese Gedankenreihe. Rabban Gamaliel II. gestattet allerdings nach der Zerstörung den Gebrauch des gewappneten Böckleins am Paschaabend, während die übrigen Gesetzeslehrer dessen dauernde Unstatthaftigkeit behaupten [1]). Jedoch im Widerspruche mit dieser erschwerenden Ansicht setzte sich in einigen Gemeinden die Praxis fest, an diesem erinnerungsreichen Abend mindestens durch gebratenes Fleisch eine, wenn auch schwache Erinnerung festzuhalten, während andere Gemeinden diese Praxis nicht aufkommen liessen, weil sie doch immer, wenn auch auf die allerentfernteste Weise, den Schein aller Art von Opfer an sich trüge, was ausserhalb der Altarstätte nach wie vor verboten war [2]). Es fand hier gewissermassen eine Collission frommer Gefühle statt: Einerseits die Pietät für historische Erinnerungen, mindesten einen matten Schimmer ehemaligen Glanzes in dem Familienkreis der zerstreuten Vaterlandsberaubten nachdämmern zu lassen, andererseits die übertriebene Skrupulosität, jeden Schatten einer widergesetzlichen Opferhandlung, ja selbst den Schatten von des Schatten Schatten zu vermeiden [3]). Aber trotz dieser ängstlichen Gesetzlichkeit errang die Gefühlsseite die Oberhand und bis auf den heutigen Tag hat sich jene Reminiscenz der zwei Speisen für den Paschaabend als religiöser Brauch erhalten. — Von einer derartigen Reminiscenz scheint auch **Augustinus** in einer Stelle zu sprechen, die **Prudentius** irrthümlich als Beweis für die Fortdauer des Opfercultus citirt. Die Stelle lautet nämlich: *eos (Judaeos) et nunc videmus sine sacrificiis mansisse, nisi forte quod per pascham immolant ovem, hoc in sacrificio deputetur.* Retract. l. 2. c. 10. Irren wir nicht, so hat **Augustin** bei diesem *ovis per pascham* das gewappnete Böcklein im Auge, das die Juden Afrika's vielleicht

---

1) ר' גמלאל) עושין גדי מקולס בלילי פסחים וחכמים אוסרין. (Beza II. 7.)

2) מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין. (Mischnah P'sachim IV. 4.)

3) ר' אימי אפילי בשר עגל אפילו בשר עוף סברין מימר אפילו ביצה אפילו קלקס. (hieros. ibid.)

in Uebereinstimmung mit der Ansicht R. Gamaliel's, zur Zeit des Kirchenvaters, genossen haben mochten. Wie dem aber auch sei, so ist auch an dieser Stelle in keinem Falle von einem wirklichen Opfer die Rede und Augustin selbst sucht seine Leser vor einer Verwechslung dieser *ovis per pascham* mit einem wirklichen Opfer zu warnen.

Wir sind nun nach dieser Auseinandersetzung in den Stand gesetzt, das Urtheil über das sogenannte Opfersurrogat abzuschliessen, und zwar in der Weise, dass an ein Surrogat im strikten Sinne des Wortes durchaus nicht zu denken ist. Das religiöse Leben nach der Zerstörung hielt eigentlich nicht ein Surrogat des Pascha, sondern eine Reminiscenz an den Paschaabend fest, aber wie bereits angedeutet mit der skrupulosesten Entfernung jedes opferähnlichen Charakters. Wir glauben dieses Resultat zur Genüge erhärtet zu haben und wollen hier nur vorübergehend daran erinnern, dass auch die Art selbst, bei der Reminiscenz den Schein jeder Opferähnlichkeit zu entfernen, die Voraussetzung bestätigt, dass Opfer ohne Tempel eine gesetzliche Unmöglichkeit sei. — Also kein Opfersurrogat, wohl aber ein Aequivalent des Opfers, keine Fortsetzung des Opferwesens, wohl aber ein höherer Fortschritt erhob sich auf den Trümmern des untergegangenen Tempellebens. Als Aequivalent des Opfers gilt zunächst das Gebet in seinen verschiedensten Weisen.

Noch während der Blüthezeit des Tempels liefen fest ausgeprägte Gebetsformeln selbst im Tempel parallel den Opferfunktionen. Die ausserhierosolymitanischen Gemeinden pflegten sich während der Opferstunden im Tempel, in ihren Synagogen und Proseuchen zu versammeln. Fixirte Gebetstunden dreimal des Tages parallel mit den täglichen Opfern sind uralt, und die allgemeine Formel für diese Thatsache ist: תפילות כנגד תמידים תקנום [1]) „die Gebete stehen in Parallele zu den täglichen Opfern." Mit dem Verschwinden des Opfercultus erringt sofort das geistige Opfer, das Gebet, die Alleinherrschaft und von dem Opferwesen, mit dem es früher rivalisirte, hat es nichts weiter, als die Tageszeit geerbt. Hiess es früher: „das Gebet sei dem Opfer analog,„ so heisst es nun-

---

1) B'rachot 26. b. der hierosolymitan. Talmud hat den Ausdruck: תפילות מתמידין גמרו (IV. 1.).

mehr nach der Umwälzung: „das Gebet sei an die Stelle des Opfers getreten“ תפילה במקום קרבן [1]). Diesen Gedanken, dass das Gebet die Opfer ersetze, ja der wahre, gottgefällige Dienst sei, kennt schon Justin, als eine alte jüdische Anschauung und der Kirchenvater, der seinem Antagonisten stets die neutestamentliche Oekonomie als eine Uebersetzung der alten ins Geistige darstellt, fühlt sich in Betreff des Abendmahls gegenüber dieser geläuterten Lehre vom Gebet gar sehr im Gedränge [2]). Diese Ansicht vom Gebet, als vollem Ersatz des Opfers, zieht sich auch durch die ganze talmudische Literatur; die vom Opfer hergenommenen Bezeichnungen wurden ohne Weiteres auf's Gebet übertragen. M'nachem aus Gallien (מנחם דגליא) will sogar, dass bei der Aufforderung zum Vorbeten nicht gesagt werde, „tritt zum Gebete hin“ בוא והתפלל, sondern „tritt zum Opfern heran“: בוא וקרב [3]).

Nächst dem Gebete gab es noch einen andern vollgiltigen Ersatz für das Opfer, das Studium, die theoretische Beschäftigung mit den Tempelgesetzen [4]). Durch diese Aequivalente über den Verlust des Tempellebens getröstet und beruhigt, fühlte das jüdische Bewusstsein keineswegs jene innere Leere, Opferunentbehrlichkeit und Versöhnungsbedürftigkeit, welche christliche Polemiker als gewiss bei den Juden voraussetzten, um von dem Untergang des leiblichen Opfers eine Brücke zum Opfertode Jesu zu schlagen. Wenn aber die heimathslosen, zerstreuten Juden im brennenden Schmerze des eben erlittenen Verlustes sich nach Wiederherstellung des Tempels sehnten, so galt diese Sehnsucht nicht gerade dem Opferwesen als solchem, sondern weil der Tempel der

---

1) Ibid. 26 a.

2) Zur Erklärung Maleachi 1, 10, worin Justin eine Stütze für die Abendmahlslehre finden will, polemisirt er gegen Tryphon in folgender Weise: καὶ μέχρι νῦν φιλονεικοῦντες λέγετε, ὅτι τὰς μὲν ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐπὶ τῶν ἐκεῖ τότε οἰκούντων Ἰσραηλιτῶν καλουμένων θυσίας οὐ προσδέχεται ὁ Θεός, τὰς δὲ διὰ τῶν ἐν τῇ διασπορᾷ τότε δὲ ὄντων ἀπὸ τοῦ γένους ἐκείνου ἀνθρώπων εὐχὰς προσΐεσθαι αὐτὸν εἰρηκέναι, καὶ τὰς εὐχὰς αὐτῶν θυσίας καλεῖν (Dial. c. 117. S. 210).

3) Hieros. B'rachat. IV. 1.

4) Bab. menchat. 110 a.

Glanzpunkt des ehemaligen Staatslebens war. Die Phantasie mahlte sich die Restauration nach dem Ideale historischer Erinnerungen aus. — So sicher also nach der Zerstörung die Opfer faktisch und absolut aufgehört haben, so könnten doch die Aequivalente des Opfers, die sich, wie bereits angedeutet, aus der Opferökonomie entwickelt haben, verbunden mit manchen andern Momenten, wie die Reminiscenz an das Pascha, oder priesterliche Abgaben, die in der That, so weit sie nicht mit dem Tempel im Zusammenhange waren, länger fortbestanden, einem mit dem Sachverhältnisse Unbekannten oder einem grübelnden Opferriecher als Beweismittel dienen, dass die Juden das Opferwesen noch nicht ganz fahren gelassen hätten, solchen mochte die Reminiscenz als Surrogat, der Ersatz als die Sache selbst gelten. Allein es ist eben die Aufgabe der Kritik, sich vom Schein nicht blenden zu lassen und die Thatsachen der Geschichte auf ihren wahren Werth zurückzuführen.

Fassen wir nach dieser Auseinandersetzung den Gang der Untersuchung kurz zusammen, und stellen wir das Resultat derselben fest. Dieses Resultat würde nunmehr lauten: ›Mit der Zerstörung des Tempels unter Titus hat das jüdische Opferwesen seine Endschaft völlig erreicht, es wurde später weder in noch ausserhalb Jerusalems, weder auf der Altarstätte, noch sonst wo geopfert; es fand auch nicht einmal ein Surrogat des Opfers mit irgend wie opferähnlichem Charakter statt; Aequivalente des Opfers, mit scheinbarer Accommodation an das Opferwesen, Gebet und Gesetzesstudium, hatten das Opfer vollends verdrängt und entbehrlich gemacht; nur eine einzige Reminiscenz, und zwar an den Paschaabend, hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, aber eben mit sorgfältigster ängstlicher Beseitigung jeder Spur von Opferähnlichkeit. — Dieses Resultat steht auf der Basis kritisch erwogener Argumente derart fest, dass schwerlich sich eben so sichere Gegenbeweise auffinden lassen, es zu erschüttern. Glücklicher Weise gibt es keine Gegenbeweise, weder in der talmudischen noch in der patristischen Literatur; die wenigen Notizen, welche von den Vertretern der Fortdauer dafür geltend gemacht werden, sind höchstens schwierige Stellen, die einer Ausgleichung bedürfen, im Grunde aber sind diese Notizen missverstanden worden, die, richtig aufgefasst, eher

für als gegen unser Resultat sprechen. Diese Ausgleichung wird den Inhalt des nächstfolgenden Kapitels bilden.

III.

Ausgleichung der angeblichen Gegenbeweise.

Ehe wir tiefer auf diejenigen Stellen eingehen, die theils der Patristik, theils dem Talmud angehörig, von unsern Vorgängern auf diesem Gebiete als Beweise für die Fortdauer des Opferwesens beigebracht wurden, wollen wir sie der bessern Uebersicht wegen nach dem Verhältniss ihrer grössern oder geringern Beweiskraft der Reihe nach anführen.

1) Kaiser Julian wirft den Christen ihre Gleichgültigkeit gegen Opfer vor, während die Juden auch nach dem Untergang ihres Heiligthums Opfer beibehalten.

2) Der Kirchenvater Hilarius lässt den Psalmisten das Schicksal der Juden verkünden, dass sie, aus Jerusalem ganz und gar verwiesen, einen Schein von Priesterschaft und Opfer nachzuahmen gezwungen sein werden.

3) Phileas Martyr rügt das sündige Handeln der Juden, dass sie ausserhalb Jerusalems feierlichen Gottesdienst (*solemnia sua*) fortsetzen.

4) Der Patriarch Rabban Gamaliel (angeblich II nach der Zerstörung lebend) motivirt den auswärtigen Gemeinden in Galiläa und der Diaspora die Einschaltung eines Monats dadurch, dass der Frühling sich noch nicht eingestellt, und die Lämmer für das Pascha noch zu jung, die Tauben für die Vögelopfer noch zu zart ausfallen würden.

5) Derselbe R. Gamaliel trägt seinem Sklaven Tabi auf, das Pascha auf einem leiterartigen Apparat zu braten.

6) R. J'huda b. B'tera, der sicherlich nach der Zerstörung gelebt, correspondirt aus Nischis mit der Gemeinde zu Jerusalem in Betreff des Pascha.

Schon aus dieser übersichtlichen Darstellung der betreffenden Punkte leuchtet es ein, dass die julianische Stelle den ersten Platz einnimmt und am meisten Schwierigkeit bietet. Denn während die talmudischen Citate augenscheinlich auf einer chronologischen Schwan-

kung beruhen, während die übrigen beiden patristischen Notizen nur undeutlich von einem thatsächlichen Opfern der Juden sprechen, stellt die julianische Stelle die Thatsache unbedingt hin. Die Vertreter der Opferfortdauer haben daher mit Recht das ganze Gewicht der Beweisführung auf diese julianische Behauptung gelegt. Es gilt also vor Allem dieser Beweisstelle Meister zu werden, mit ihr würde die Behauptung von der Fortdauer ihre beste Stütze verlieren. Wir müssen uns also vor Allem mit dieser Stelle umständlich auseinandersetzen, um so mehr, als sie richtig aufgefasst und des in sie hineingetragenen Sinnes entkleidet, ins Gegentheil umschlagen und unser Resultat aufs kräftigste unterstützen dürfte. Wir geben hier die Stelle *in extenso* in ihrem Original-Texte mit der stehenden Uebersetzung: Julian frägt bei Cyrill seine christlichen Gegner, warum denn die Christen das im alten Testamente vorgeschriebene Opfern aussetzen? Dann fügte er, seine Polemik bekräftigend, hinzu: „Es wird vielleicht Jemand mit Scharfsinn begabt erwiedern: aber die Juden opfern doch auch nicht? Allein einem solchen werde ich beweisen, dass er sehr blind ist. Erstens ...... zweitens die Juden opfern doch in ihren Häusern (*ἐν ἀδράκτοις* übers. *in domibus suis*), und noch jetzt verzehren sie sämmtliche Opfer (*omnibus victimis vescuntur*) und beten, ehe sie opfern, und das rechte Schulterstück geben sie als Opfergabe den Priestern. Jedoch beraubt des Tempels und des Altars, oder nach ihrer Redeweise, des Heiligthums, sind sie verhindert, die Opfergaben Gott darzubringen. Ihr aber u. s. w. [1]).“ —

Nach dieser Uebersetzungs- und Auffassungsweise der Stelle hält Julian seinem scharfblickenden Gegner vier Beweise für die

---

1) *Ἐρεῖ πάντως τις ὀξὺβλέπων, οὐδὲ γὰρ Ἰουδαῖοι θύουσι; ἀλλ' ἐγώγε αὐτὸν ἀμβλυώττοντα δεινῶς ἀπελέγξω. Πρῶτον μὲν, ὅτι ...... δεύτερον δέ, ὅτι θύουσι μὲν ἐν ἀδράκτοις Ἰουδαῖοι, καὶ νῦν ἔτι πάντα ἐσθίουσιν ἱερὰ, καὶ κατεύχονται πρὸ τοῦ θῦσαι, καὶ τὸν δεξιὸν ὦμον διδόασιν ἀπαρχὰς τοῖς ἱερεῦσιν· ἀπεστερημένοι δὲ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου, ἢ ὡς αὐτοῖς ἔθος λέγειν, τοῦ ἁγιάσματος, ἀπαρχὰς τῷ θεῷ τῶν ἱερειῶν εἴργονται προσφέρειν. Ὑμεῖς δὲ οἱ τὴν καινὴν θυσίαν εὑρόντες, οὐδὲν δεόμενοι τῆς Ἱερουσαλὴμ, ἀντὶ τίνος οὐ θύετε;* (Julian. apud Cyrillum Alex. l. 9. p. 305).

fortdauernde Opferthätigkeit der Juden entgegen und zwar 1) dass sie wirklich opfern und zwar in ihren Häusern; 2) dass sie sämmtliche Opfer noch jetzt verzehren; 3) dass sie vor dem Opfern beten; 4) dass sie den Priestern Abgaben ertheilen. — Vergegenwärtigt man sich den Sinn dieser julianischen Polemik nach dieser Auffassung, so erheben sich gegen deren Richtigkeit nicht wenige sachliche wie sprachliche Schwierigkeiten. — 1) Begreift man nicht, wozu so viele gehäufte Beweise? Wenn nachgewiesen ist, dass die Juden in ihren Häusern faktisch opfern, dann sind die übrigen Momente, das Verzehren der Opfer, namentlich das Beten vor dem Opfern und die Priestergaben ganz gleichgültige Dinge, die den Hauptbeweis eher schwächen, als unterstützen. 2) Wenn ἐν ἀδράκτοις „in ihren Häusern" bedeuten soll, dann begreift man nicht, inwiefern Julian dem scharfblickenden τις seine geistige Blindheit bewiesen hat. Das Nichtkennen einer Thatsache, die vielleicht ausserhalb der Beobachtungssphäre liegt, verräth durchaus noch nicht Kurzsichtigkeit, wie das Kennen derselben noch kein Beweis der Geistesschärfe ist. Die geharnischte Stellung Julians seinem Gegner gegenüber, dem er am Ende weiter nichts entgegenhält, als eine einfache, jenem unbekannte Thatsache, erscheint im höchsten Grade lächerlich. — 3) Wenn der Satz: πάντα ἐσθίουσιν ἱερὰ nach der üblichen Uebersetzung: *omnibus sacrificiis vescuntur* aussagen soll, die Juden verzehren sämmtliche Opfer, dann wäre dieser Beweis ein grober Verstoss gegen die alttestamentliche Opferökonomie, nach welcher nicht einmal die Priester sämmtliche Opfer (d. h. Opfertheile) geniessen, um wie viel weniger noch „die Juden", d. h. Laien und Priester ohne Unterschied? Julian durfte in diesem Punkte nicht Unwissenheit verrathen, denn er zeigt sich im Verlaufe der bei Cyrill angeführten Polemik mit den Opfergesetzen des alten Testaments durchaus vertraut. 4) Endlich kann ja die Thatsache, dass die Juden sogar in ihren Häusern das Opferwesen fortsetzten, nach dem, was wir vorausgeschickt haben, durchaus nicht wahr sein. Man müsste dann zu der Alternative seine Zuflucht nehmen, entweder zu behaupten, Julian sei in der That in Betreff dieses Faktums im Irrthum gewesen, oder er habe wissentlich die Thatsachen gefälscht. Allein dann begreift man noch weniger die Gutmüthigkeit seines Gegners Cyrill, dem als

Kirchenvater diese Thatsachen besser bekannt sein mussten, als dem Kaiser, dass er diese Behauptung Julians hingehen und die Schwäche seines Gegners unbenutzt lässt. — Auch sprachliche Schwierigkeiten stehen der bisherigen Auffassung der julianischen Polemik entgegen. Nach der syntactischen Stellung der Worte πάντα ἐσθίουσιν ἱερά, wo der Hauptaccent auf dem Objekt πάντα liegt, muss man den Sinn dieses Satzes noch schärfer fassen: nicht bloss: die Juden geniessen sämmtliche Opfer, sondern sie geniessen Alles opfermässig, gewissermassen sie geniessen nichts als Opfer. Wenn daher dieser Satz nicht eine Absurdität aussagen soll, dann muss ihm ein anderer Sinn zu Grunde liegen. Endlich müssen wir uns noch mit dem schwierigsten Worte in dieser Polemik beschäftigen. Was heisst ἐν ἀδράκτοις? Dieses seltene Wort ἄδρακτον, das vielleicht ein ἅπαξ λεγόμενον und von Hesychius ohne etymologische Ableitung durch ἴδιον wiedergegeben ist, kann am allerwenigsten das bedeuten, was die Erklärer daraus gemacht haben. Denn nicht auf Grund einer sichern Etymologie, sondern aus dem untergelegten Sinn haben sie zu ἐν ἀδράκτοις supplirt οἴκοις, etwa nach folgendem Gedankengange: Der scharfblickende τις behauptet, die Juden opferten nicht, im Nachsatze gesteht Julian zu, dass die Juden aus Mangel an Tempel und Altar nicht opfern können, im Vordersatz aber will er beweisen, dass sie trotzdem opfern. Aber wo? wie? ἐν ἀδράκτοις! Dann wird das schwierige Wort wohl *in suis domibus* bedeuten! Wie aber, wenn man dieses Wort, das den Angelpunkt der ganzen Stelle zu bilden scheint, nicht örtlich, sondern modal auffasst und synonym mit ἴδιον „auf besondere, eigenthümliche, nicht gewöhnliche Weise“ wiedergibt, dann erhält die julianische Beweisführung einen ganz andern Sinn, und sachliche, wie sprachliche Schwierigkeit wären wie mit einem Zauberschlage verschwunden.

Gehen wir mit dieser Voraussetzung, dass ἐν ἀδράκτοις (ergänzt τρόποις) bedeute, „auf ungewöhnliche Weise“ an die Erklärung der einzelnen Sätze, dann wird der erste Satz: θύουσι μὲν ἐν ἀδράκτοις Ἰουδαῖοι noch nicht ein Beweis oder eine volle Widerlegung auf des scharfblickenden Gegners Einwurf sein, sondern vorerst eine These, die erst durch die drei folgenden Sätze bewiesen werden soll. Der erste Satz sagt gewissermassen aus: wenn die

Juden auch nicht auf gewöhnliche handgreifliche Weise opfern, so thun sie das auf ungewöhnliche Weise. Diese These wird begründet 1) durch den Satz: καὶ νῦν ἔτι πάντα ἐσθίουσιν ἱερά: „jetzt noch geniessen sie ja Alles opferähnlich", eine Thatsache, die ihre vollkommene Richtigkeit hat, Noch lange nach der Zerstörung beobachteten diejenigen Juden, die nicht zum niedrigen Landvolke עם הארץ gehörten, die sogenannten Genossen (חברים), bei ihren täglichen Genüssen alle diejenigen Gesetze levitischer Reinheit, welche zum Genusse der Priesterhabe (תרומה) und selbst der Opfer (קדש) vorgeschrieben waren. Es bestand dieses darin, sich beim Genusse vor jeder Art levitischer Verunreinigung (טומאה) zu hüten, und, wenn verunreinigt, die gesetzlichen Lustrationen zu beachten. Der gangbarste Ausdruck für diese aus der Tempelpraxis beibehaltene strenge Reinheit war: אוכלי טהרות, „das Geniessen in Reinheit", wofür es verschiedene Grade gab, und der höchste Grad hiess: „Genuss gewöhnlicher Speise nach der bei Opferspeisen üblichen Reinheit: אוכלי חולין על טהרות הקודש [1]). Diese strenge Lustrationspraxis beim täglichen Genusse scheint Julian im Auge zu haben, und nennt sie ἱερά, indem er mit Sachkenntniss und Scharfsinn in diesem Punkte den Opfercharakter heraushebt. — Mit demselben Scharfsinn kehrt er in einer andern jüdisch-religiösen Praxis das Opferähnliche heraus, und das ist sein zweiter Beweis. 2) Καὶ κατεύχονται πρὸ τοῦ θύσαι, nicht etwa: sie beten vor dem Opfern, sondern sie beten zum Ersatz des Opfers (πρὸ bedeutet hier anstatt). Im Gebete, das, wie wir eben nachgewiesen, sich aus dem Opferwesen herausgearbeitet hat, hält Julian noch den Opfercharakter fest, indem er dasselbe nicht als Aequivalent, sondern als Surrogat des Opfers anschaut, wodurch er allerdings des Gegners Kurzsichtigkeit glänzend darthut. — Julian bleibt aber bei diesem

---

1) Zur Orientirung über diesen Punkt können wir nur auf die gediegene Arbeit Frankel's, »über die Essäer«, in dessen Zeitschrift für die relig. Interessen d. Judenth. 3. Jahrg. Dezemberheft aufmerksam machen. Für die Fortdauer dieser Praxis nach der Zerstörung vergl. babli Chulin 3. b. 106 a. B'chorat 30 b. hieros. Demai II. 3. u. a. and. O.

Beweise nicht stehen, sondern führt noch einen dritten an. 3) *Καὶ τὸν δεξιὸν ὦμον διδόασιν ἀπαρχὰς τοῖς ἱερεῦσιν*, „sie geben ja auch den Priestern als Hebe das rechte Schulterstück“, eine Thatsache, die nicht minder richtig ist. Nach dem Untergang des Tempels behielten die Priester von ihren ehemaligen Prärogativen nur diejenigen Gaben bei, die mit dem Opfercultus in keinerlei Zusammenhange waren, wie das rechte Schulterstück (זרוע), das von jedem geschlachteten Vieh sammt dem Magen und den Kinnbacken dem Priester zukam. Die Mischnah führt diese Priestergabe unter denjenigen auf, die auch nach dem Tempelleben fortbestanden: הזרוע נוהג בפני הבית ושלא בפני הבית (Chulin 130ª.), und talmudische Nachrichten beweisen, dass diese Abgabe über das vierte Jahrhundert hinaus ein religiöser Brauch war[1]). Die Opferriecherei Julians hält diese Anerkennung der Priester durch Ertheilung von Abgaben für ein Moment des Opferwesens, was es allerdings nicht ist. Julian legt aber durch den letzten Beweis eine überraschende Kenntniss des jüdisch religiösen Lebens an den Tag. Er bringt keineswegs die übrigen Priestergaben der alttestamentlichen Opferökonomie heran, die bereits mit dem Tempel untergegangen waren; er weiss ferner, dass das Schulterstück das rechte sein muss, eine nicht biblische, sondern traditionelle Vorschrift: הזרוע זה זרוע ימין (Chulin 134 b.), die der Talmud (das.) auf die ihm eigenthümliche Weise aus der Bibel ableitet. Wir glauben durch diesen Umstand zu der Voraussetzung berechtigt zu sein, Julian eine nicht oberflächliche Bekanntschaft mit jüdisch-religiösen Normen zuschreiben zu dürfen, die ihn also bei seiner Polemik unterstützen konnte und ihn Thatsachen errathen liess, die seinem Gegner nach seiner Ansicht entgangen sein dürften. Julian thut sich aber auch auf diese innere Vertrautheit mit der jüdischen Theologie sehr viel zu Gute, und mit dieser ausgerüstet, zeigt er seinem Gegner, dass, während jener in Kurzsichtigkeit die Dinge nur oberflächlich fasse, sei er tiefer in diese Verhältnisse eingedrungen, und behaupte demzufolge, dass die Juden dem Schein zum Trotz das Opferwesen festhalten, wenn auch auf „eigenthümliche Weise, *ἐν ἀδράκτοις*“. Zum Be-

1) Chulin 131—32.

weise dafür dienen ihm drei Momente: die levitische Reinheit beim Genusse, das Gebet als provisorischer Ersatz der Opfer und endlich die beibehaltene Priestergabe, Priester aber sind, nach Julians Anschauung, der Opfer willen da. Mit dieser „eigenen" (uneigentlichen) „Weise" des Opfers, fährt Julian fort, müssen sich die Juden, des Tempels und Altars oder „in ihrem Sinne" des Heiligthums (ἁγίασμα מקדש) beraubt, einstweilen begnügen. „Ihr (Christen) aber", so schliesst diese nach jeder Seite merkwürdige Polemik, „die ihr ein neues Opfer erfunden habt und Jerusalem entbehren könnt, warum opfert ihr nicht." Diese Polemik liegt ganz im Charakter Julians, der für die Restauration des Opfercultus in der römischen Welt von einer eigenen, romantischen Schwärmerei beseelt war, die ihm auch später den Gedanken eingegeben hat, den jüdischen Tempel wieder aus den Trümmern aufrichten zu lassen, damit die Juden wieder auf handgreifliche Weise opfern könnten [1]). — Wir glauben somit das Sachverhältniss zur Genüge auseinander gesetzt zu haben, und erwarten von einer sorgfältigen Vergleichung unserer Erklärung mit der stehenden volle Beistimmung, da die Richtigkeit der Thatsachen, sowie der ungekünstelte Wortsinn auf unserer Seite sind, und die scheinbare Umdeutung unserer Auffassung durchaus nicht in der Interpretation, sondern im julianischen Beweise liegt. — So hätte sich auf's evidenteste herausgestellt, dass Julian statt eines Gegners unser Bundesgenosse geworden ist und unser Resultat bündigst bestätigt. Nur in der Voraussetzung, dass die jüdischen Opfer faktisch aufgehört hatten, ist es begreiflich, dass er seine Beweise aus Analogien und Symbolen herholt.

---

1) Wir kommen beim Schlusse noch einmal auf das Wort *ἀδράκτοις* zurück. Ein Codex hat die L. A. *ἀδράτοις*, was freilich gar keinen Sinn gibt. Vielleicht ist *ἀδράκτοις* und *ἀδράτοις* eine Korruption für *ἀδράστοις*, was soviel wäre als unthatsächlich, eine Bedeutung, auf welche auch die L. A. *ἀδράκτοις*, abgesehen von des Hesychius Erklärung durch *ἴδιον*, führt, wenn man an die Etymologie von *δράσσω* denkt. So viel zur Enträthselung dieses stiefmütterlich behandelten Wortes (dessen räthselhafte Bedeutung jedoch auch so noch nicht gefunden sein möchte. Sollte nicht, da auch Hesych's *ἴδιον* unklar ist, *ἀδύτοις*, *in penetralibus*, zu lesen sein, oder *ἄδραυστα* unangreifbare, gesicherte (als ein *ἴδιον* abgesonderte) Orte bedeuten? A. d. R.).

Denselben Gedankengang, freilich ohne julianischen Geist, hat auch **Hilarius**, dass die Juden nach der hadrianischen Katastrophe nur noch **eine Art**, **einen Schein** vom gesetzmässigen Priesterthume und Opferwesen nachahmen (*speciem illius legitimi sacerdotii et holocausti*)[1]. Dieser Kirchenvater scheint, wie die meisten von seiner Denkweise, von dem Vorurtheile befangen gewesen zu sein, dass das ganze Judenthum mit Jerusalem im unauflöslichsten Zusammenhange bestehe, und dass dessen Lebensbedingung der Tempel sei. Mit dem Untergange des Staates und des Tempels müsse das Judenthum, wenn es nicht Christenthum wird, seiner Auflösung entgegen gehen. Alles, was die Juden vom Judenthume noch beobachten, sei weiter nichts als ein verkümmerter Rest des Tempellebens, das nur nachahmungsweise noch bestünde. Diese Befangenheit führt Hilarius soweit, dass er auch von der **Beschneidung** behauptet, sie gehöre eigentlich nach Jerusalem, und ihre gegenwärtige Existenz sei eben bloss ein bedeutungsloses Nachahmen. In diesem Sinne wendet er auf die Juden den V. 15. Ps. 59 an, dass die Juden Hunden gleich heulend um Jerusalem herumirren, hungrig und gierig nach Opfer, die, nach seiner Anschauung, einzig und allein mosaischer Gottesdienst seien. Von der grossartigen Arbeit der Tanaïten, welche das durch den Fall des Tempels allerdings in seinen Grundfesten erschütterte Judenthum durch Regulirung seiner Institutionen neukräftigten und ihm Widerstandsfähigkeit auch gegen die Stürme folgender Jahrhunderte verliehen, hatten die Kirchenväter keine Ahnung. Wenn die Juden Gottesdienst verrichten, so könne derselbe nach dieser patristischen Anschauung in nichts Anderem, als in einer Art von Opferthätigkeit bestehen. In diesem Sinne, glauben wir, müsse die Stelle des Hilarius gewürdigt werden.

Auf demselben Standpunkt befand sich auch **Phileas**[2]. Auch dieser konnte sich das jüdisch-religiöse Leben ohne Jerusalem nicht

---

1) *Per diversa speciem sacerdotii illius legitimi et holocausti et circumcisionis imitantur: cum haec tantum nonnisi intra Jerosolymam sint legitima constituta.* (Hilar. in Psalm. 58. n. 15.)

2) *Solis Judaeis praeceptum fuerat sacrificare Deo soli in Jerosolyma. Nunc autem peccant Judaei in locis aliis solemnia sua celebrantes.* (Phileas Martyr. act. Mart. S. 444.)

denken. Ja er hielt sogar jede gottesdienstliche Handlung ausserhalb Jerusalems desshalb für Sünde, weil ja der frühere Opfer-Gottesdienst an Jerusalem gebunden war. Phileas spricht auch darum nicht von Opfern, sondern von religiösen Feierlichkeiten (*solemnia*), welche die Juden in sündhaftem Treiben an andern Orten ausüben. Phileas differirt nur in dem einen Punkte von Hilarius, dass er das für Sünde hält, was jener als Schein ausgibt. — Wir hätten demnach die Schwierigkeiten, die unserm Resultate von Seiten der Patristik entgegengestanden, nunmehr überwunden und völlig ausgeglichen. Noch leichter wird es uns mit den angeblichen talmudischen Gegenbeweisen werden, zu denen wir jetzt übergehen.

Hier handelt es sich aber durchaus nicht um eine Zurechtlegung der Thatsachen selbst, die gegen alle Angriffe feststehen, sondern um chronologische Differenzen. Allerdings hat ein Rabban Gamaliel ein Sendschreiben erlassen, worin er die Einschaltung eines Monats durch Rücksicht auf das Pascha und andere Opfer motivirt. Eben so hat wiederum ein R. Gamaliel seinem Sklaven Tabi den Auftrag gegeben, das Paschalamm zu braten. Wäre es nun zu erweisen, dass in diesen beiden Fällen R. Gamaliel senex aufträte, so wären alle Schwierigkeiten gehoben, indem dieser, der angebliche Lehrer Paulus', bekanntlich 18 Jahre vor der Zerstörung starb. Allein ältere Commentatoren glaubten aus einigen, jene Thatsachen begleitenden Umständen, diesen Gamaliel für den Patriarchen zu Jamnia, nach der Zerstörung lebend, halten zu müssen. Keineswegs aber erlaubten sich jene aus diesem Umstande den Schluss für die etwaige Fortdauer des Opferwesens zu ziehen, vielmehr sucht Rabbenu Nissam die Sachen des Sendschreibens dahin auszugleichen, dass die Rücksichtnahme auf die Opfer nicht wegen eines augenblicklichen praktischen Erfolges, sondern wegen einer zukünftigen Restauration auch nach der Zerstörung beibehalten wurde, ein Verfahren, wofür der Talmud manche Analoga bietet. Die zweite Thatsache verlegt Salomon b. Zemach d'Oran [1]) in die Zeit vor der

1) Chajes (a. a. O.) citirt diese rabbinische Autorität als Gewährsmann für den Fortbestand des Opfercultus. Das Citat (Jabin Sch'mud zur Glagada) enthält merkwürdiger Weise das gerade Gegentheil.

Katastrophe, in welcher R. Gamaliel II., wenn auch noch nicht Patriarch, doch schon herangewachsen gewesen sein mochte. Wir lernen daraus, dass die Ausleger von altem Schrot und Korn an die Annahme der Fortdauer nicht im entferntesten dachten und lieber zu allerhand Nothbeheif Zuflucht nahmen. Wir können uns allerdings mit dieser gekünstelten Ausgleichung nicht befreunden, wir haben vielmehr sichere Gründe, dass diese Thatsachen unter R. Gamaliel senex und nicht unter seinem Enkel Gamaliel II. vor sich gegangen sind: wir werden uns aber bei Erörterung dieser Gründe aus Rücksicht auf diese, einem andern Literatur-Kreise gewidmete Zeitschrift der umständlichen Details so viel als thunlich enthalten.

Die Thatsache des Sendschreibens [1]) gehört um so sicherer R. G. senex an, als dieses von den Stufen des Tempels erlassen wird (עלגב המעלה הבר הבית oder nach Tal. hieros. Maaser-Scheni IV. על מעלות האולם בהרהבית), was jedenfalls den Bestand des Tempels voraussetzt. Von demselben Standorte aus lässt, in einer Parallelstelle [2]) R. Gamaliel, der unbestreitbar der ältere, und wie in der ersten Stelle in Begleitung eines Jochanan, eine Paraphrase des Buches Hiob beseitigen. Wir haben also allen Grund, auch in dem Urheber des Sendschreibens R. G. senex zu erblicken. — Den angeblichen Zusammenhang des in Rede stehenden Sendschreibens mit der Amtsentsetzung des R. G. II., die in den zur Stelle gehörigen Worten בתר דיעברוה liegen soll, hat bereits Rappaport, der Nestor jüdischer Geschichts-Kritik, eben so scharfsinnig, als wahr, dahin beseitigt, dass diese Worte ein ganz anderes Factum betreffen [3]). — Auch die zweite Thatsache kann und muss auf R. G. senex bezogen werden; dafür spricht zunächst, dass sie R. Zadok überliefert, der über 40 Jahre vor der Zerstörung gelebt hat [4]). Es ist gegen jede gesunde Kritik anzunehmen, dass ein älterer Zeitgenosse, ein Greis,

---

1) Babl. Sanhedrin 11. b.

2) Babl. Sabbat. 122. a. (hieros. XVI. 1.)

3) Chajes a. a. O. im Namen eines Gelehrten, der, wie uns bekannt geworden, z. B. Rappaport ist.

4) P'sachim 1. 2.

wie R. Zadek nach der Zerstörung gewesen sein muss, die Handlung eines bedeutend jüngern Zeitgenossen, wie die G.'s II., als die einer Autorität citiren sollte! Viel wahrscheinlicher wird der Zusammenhang, wenn R. Z., einer der wenigen übriggebliebenen Schüler R. G.'s und von seinem Lehrer eine Thatsache tradirt. — Indessen wollte man zu Gunsten der Fortdauer in diesem chronologischen Wirrwarr aus dem Sklaven den Herren erkennen. Gamaliel II., behauptet man, tritt oft in Begleitung seines Lieblingssklaven Tabi auf; da nun auch in unsrer Sache der beauftragte Sklave Tabi hiess, so sei die Identität dieses R. Gamaliel mit Gamaliel II. erwiesen. Allein dieser Beweis erweist sich bei nährer Prüfung als unzulänglich. Tabi war der allgemeine Name für Sklaven, wie Tabita der allgemeine Name für Sklavinnen, was aus vielen Stellen im Talmud ersichtlich ist [1].

Aber abgesehen von diesen chronologischen Krücken, dürfte wohl hier ein logischer Beweis den Ausschlag geben. Unmöglich kann R. Gamaliel II. mit dem Pascha in Zusammenhang gesetzt werden, weil er sonst auf keine Weise den Gebrauch des gewappneten Böckleins (גדי מקולס) frei geben durfte, was doch, wie oben angeführt, von ihm geschehen ist. So lange das Paschaopfer bestand, konnte unmöglich das gewappnete Böcklein in Folge des alten Synhedrial-Erlasses an Theodos (s. oben) gestattet werden, und nur aus dem Nichtvorhandensein des Pascha, mit dem dann das gewappnete Böcklein nicht mehr confundirt werden konnte, mochte R. Gamaliel II. seine erleichternde Ansicht motiviren. Wir erinnern noch an den oben citirten Dialog zwischen R. Gamaliel II. und R. Tryphon. Der Grund auf den Ja'bez und Chajes ihre Behauptung von der Fortdauer der Opfer bis zur hadrianischen Katastrophe aufgebaut haben, hat nun nach vorangegangener Erörterung seine Tragekraft verloren, und es bliebe nur noch die letzte chronologische Schwierigkeit in Betreff des R. J'huda b. B'itra zu erörtern übrig. Allein so misslich es an sich ist, zu dem

1) האומר טבי עבדי שיתי בן תורין הרי זה בן תורין (hieros. Boba-Batra VIII. 9. Vergl. hierzu S'muchot I. 8. 9. עבר קורין עליו הוי טבי und hieros. Nidda I. 5. und II. 1. Letzteres zu vergleichen mit babli Nidda 6.)

unkritischen Nothbehelf zu greifen, eine neue Person als Lückenbüsser einzufügen: so ist man in diesem Fall nothwendig darauf angewiesen. Denn auch aus dem dritten Jahrhundert ist ein R. Jehuda b. B. ebenfalls in Nisibis bekannt, der ja unmöglich mit jenem R. J. identisch sein kann, der der jerusalemischen Gemeinde einen nichtjüdischen Eindringling zum Genusse des Pascha verrathen haben soll.

Wir sind nunmehr an den Schlusspunkt unsrer Untersuchung angelangt und es hat sich unseres Erachtens zur vollen Evidenz herausgestellt, dass jener alte Kanon von dem gleichzeitigen Verschwinden des jüdischen Opfercultus mit dem Untergang des Tempels eine volle historische Wahrheit ist, mit welcher die Kritik sich durchaus befreunden muss. Was also bis ins vorige Jahrhundert jüdischer und christlicher Seits in unmittelbarem Bewusstsein als Axiom feststand, von der neuern Kritik aber nach allen Seiten hin zuerst irritirt und endlich ganz verworfen wurde, dürfte nunmehr seine wissenschaftliche Berechtigung und systematische Begründung erhalten haben. — Indessen mit der sofortigen Anwendung dieses Resultats auf die apostolische Abfassungszeit derjenigen Urkunden des Christenthums, wo von dem jüdischen Opferwesen, als von einem gegenwärtigen, die Rede ist, dürfte es nach unserm Dafürhalten noch immer sein Bedenken haben. Das Tempus der Gegenwart kann nämlich von Opfern und Opfergesetzen mit Rücksicht auf das stets gegenwärtige Gesetz auch nach der Zerstörung gebraucht werden. Mischnah und Talmud sprechen fast immer von Opferverhältnissen im Tempus der Gegenwart, ohne dass es darum Jemand eingefallen wäre, die Abfassungszeit dieser Schriften in die Zeit der Opferexistenz zu verlegen. Galt ja auch den Begründern der christlichen Literatur katholisirender wie ebionitischer Richtung, das Gesetz, wenn auch nur als τύπος, als ein ewiges und gegenwärtiges! Solchen Redeweisen liegt unbewusst die Ellipse „κατὰ τὸν νόμον“ (Hebräerbr. 8, 4.) zu Grunde.

Als ein Curiosum möge zum Schlusse eine nicht uninteressante Anekdote einen Platz finden, die zu diesem Thema theilweise gehört. Als von einem religiösen Drange getrieben, immer neue Schaaren europäischer Völker in dichtgedrängten Massen in der buntesten Mischung zur Eroberung des heiligen Grabes zo-

gen, unternahm auch ein einziger Jude R. Chaim Cohen aus Paris 1275 eine Pilgerreise nach der Stadt allgemeiner Sehnsucht, den Opfercultus auf einem Opferaltare an der geweihten Tempelstätte zu restauriren. Aber durch gesetzlichen Scrupel bedenklich geworden, gab er den abentheuerlichen Plan auf. Ein jüdischer Romantiker unter den hunderttausenden romantischer Christen!

III.

Kritische Studien über den Socinianismus, mit besonderer Rücksicht auf Fock's Darstellung desselben [1]).

Von

Dr. Hilgenfeld,

Licentiat und Privatdocent der Theologie in Jena.

Es scheinen sich gegenwärtig alle frischen Kräfte der Theologie auf die Geschichtsforschung zu concentriren. Wie man mit der Fackel der Kritik das Dunkel gelichtet hat, welches über die Geschichte des Urchristenthums verbreitet war: so ist man auch tiefer als je in den Verlauf der dogmatischen Entwickelung eingedrungen, hat die einzelnen Erscheinungen dieser Geschichte in ihrer geistigen Bedeutung, in ihrem inneren Zusammenhang, unter den höheren Gesichtspunkten aufgefasst, welche durch den grossen Aufschwung der philosophischen Erkenntniss eröffnet waren, das Interesse dieser Forschung ist daher nicht das einer todten Gelehrsamkeit, einer geistlosen Vielwisserei; eine solche Erkenntniss der Vergangenheit

---

1) Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes, nach seinem historischen Verlauf und nach seinem Lehrbegriff, dargestellt von Otto Fock, Lic. Theol., Privatdocent an der Universität Kiel. Abtheilung 1. 2. Kiel 1847.

muss auch für das Bewusstsein der Gegenwart fruchtbar sein. Die Geschichte wird auch hierin die grosse Lehrerin der Menschheit sein; der Geist kann nicht mit dieser höheren Erkenntniss, mit dieser vollen Klarheit des Bewusstseins die Bahnen noch einmal durchlaufen, welche die Menschheit im dunklen Drange gegangen ist, er kann nicht die Einsicht in den stetigen Zusammenhang der Gegenwart mit der Vergangenheit erreichen, ohne für die Erkenntniss seiner höchsten Interessen selbst zu gewinnen. Alle Strahlen der Vergangenheit müssen sich nothwendig in einem neuen Brennpunkt sammeln. Die höhere Geschichtsforschung gewährt nicht bloss den Genuss, was alle Vergangenheit lebendig bewegt hat, reiner von Neuem in sich selbst zu durchleben; mit voller Sicherheit und Zuversicht kann auch nur der neue Bahnen einschlagen, dessen Erkenntniss mit der Erfahrung aller Zeiten bereichert, auf den sicheren Boden der Geschichte gestützt ist.

Eine solche Aufgabe hat sich Hr. Fock in Betreff des Socinianismus gestellt, und es ist eine in jeder Hinsicht verdienstliche Leistung, diesen Nebenzweig des Protestantismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwickelung der christlichen Lehrentwickelung darzustellen. Der Socinianismus entbehrte allerdings, so Treffliches im Einzelnen geleistet war, bis jetzt einer vollständigen, dem gegenwärtigen Standpunkt der Wissenschaft entsprechenden Bearbeitung. Zwar hat Hr. Fock für seine Darstellung nur die bekannten Quellen benutzen können; sein Verdienst besteht daher vorwiegend in der Auffassung und Verarbeitung des Vorhandenen. Allein er hat selbst mit Recht auf die immense literarische Wirksamkeit des Socinianismus verwiesen, von der man schon durch die Folianten der *Bibliotheca Fratrum Polonorum* einen vorläufigen Begriff bekömmt. So hat Hr. Fock ein nicht geringes Material zu durchdringen und zu verarbeiten gesucht, und es wird in Hinsicht auf Vollständigkeit des Stofflichen nur noch wenig zur Ergänzung für fernere Arbeiten übrig sein.

Um dem Socinianismus seine Stellung in der Entwicklung des christlichen Dogma anzuweisen, beginnt Hr. Fock mit der Bestimmung des das Christenthum von allen anderen Religionen unterscheidenden Charakters. Die Differenz und Einheit Gottes und des Menschen oder des Unendlichen und Endlichen überhaupt sind zwar die

beiden das Prinzip aller Religion constituirenden Momente; allein der eigenthümliche Charakter des Christenthums besteht eben darin, beide Momente in ihrer innersten Durchdringung und wesentlichen Vermittlung in sich zu enthalten. Diese Vermittlung ist in den vorchristlichen Religionen noch nicht erreicht, indem hier beide Seiten des Religionsbegriffes sich mehr oder weniger noch äusserlich zu einander verhalten. Daher fällt in ihnen das Uebergewicht bald auf die eine, bald auf die andere Seite; wie im Heidenthum der Unterschied hinter der Einheit zurücktritt, so wird im Judenthum der Unterschied in einer Weise hervorgehoben, dass darüber die Einheit nicht zu ihrem Rechte kommt. Diese concrete Einheit beider Momente ist also durch das Christenthum verwirklicht, zunächst zwar nur in der Weise des unmittelbaren religiösen Lebens; wie aber schon dieses unmittelbar religiöse Leben die Momente des Wissens und Wollens, wenn gleich unentwickelt, in sich enthält, im Glauben und in der Liebe, so ist darin der Trieb der ganzen geschichtlichen Entwickelung des Christenthums enthalten, dass dieses neue Prinzip sich durch die Sphären der Intelligenz und des Ethischen hindurch bewegt. Dieser Prozess geht nicht bloss in einem gleichmässigen und stetigen Fortschritt vor sich, sondern nach dem anderen Gesetz aller Erscheinung auch in einer fortwährenden Centrenbildung. Die Kraft, welche die concreten Erscheinungen bald zu den bestehenden Mittelpunkten anzieht, bald zu neuen forttreibt, diese Centripetal- und Centrifugalkraft ist die verschiedene Perioden constituirende Macht der Bildung und der Auflösung. Der Charakter der ersten Entwicklungsperiode des Christenthums wird dadurch bestimmt, dass das neue Princip des Christenthums sich noch auf dem Boden der vorchristlichen Bildung äussert, die heidnische und jüdische Gottes- und Weltanschauung sich in die Herrschaft des christlichen Prinzips hinein fortsetzt. „Wie entkräftete, aber civilisirte Nationen dem Andrange eines lebenskräftigen, aber noch ungebildeten Volkes wohl äusserlich zu erliegen pflegen, innerlich aber durch die Einflüsse ihrer Cultur ihre Beherrscher alsbald zu Beherrschten machen, so musste auch das Christenthum, obwohl es äusserlich im raschen Siegeslaufe über die vorchristlichen Religionen triumphirte, innerlich die Macht des überwundenen Standpunktes desto nachhaltiger empfinden." „Aeusserlich gelang es der naturwüchsigen Le-

benskraft der neuen Zeit zwar bald, die morschen Formen der antiken Welt über den Haufen zu werfen; innerlich aber hat sie noch lange zu den Füssen des Alterthums gesessen und auf seinen Wink gehorcht. Die sogenannte Barbarei des Mittelalters ist nichts Anderes, als diese Combination des neuen Lebensprinzips mit den Resultaten einer vergangenen Bildung, welche weil aus einem anderen Prinzip hervorgebildet zu dem neuen Leben auch nur in einem äusserlichen Verhältniss stehen konnte“ (S. 5). „Bis die dem Geiste der neuen Zeit adäquaten Lebensformen aus dem eigentlichen Wesen seines Princips hervorgehen konnten, bedurfte es eines langwierigen Vermittlungsprozesses; sie konnten, eben weil sie selbst wesentlich Formen der Vermittlung sind, nicht mit einem Schlage zugleich mit dem Auftreten des neuen Prinzips vorhanden sein:“ Weil der Geist seinem Wesen nach Selbstvermittelung ist, weil er nichts, was er mit vollem Rechte als sein Eigenthum ansehen konnte, äusserlich aufgenommen haben darf, weil er Alles, was seinem Wesen entsprechend ist, durch eigene Arbeit aus sich gesetzt haben muss: so musste auch die Religion des Geistes an die früheren Bildungsformen anknüpfen, und eben in ihrer gründlichen Ueberwindung, in der durch die ernste Arbeit vieler Jahrhunderte erreichten selbstständigen Schöpfung der ihr allein angemessenen Formen ihre rein geistige Macht bewähren. Diesen Umschwung des Christenthums zu voller Selbstständigkeit, diesen vollen Bruch des Neuen mit dem Alten datirt Fock erst von der Reformation: „Erst mit dem Ende des 15ten oder Anfang des 16ten Jahrhunderts tritt der Geist der neuen Zeit in das Alter der Erkenntniss, und ringt seitdem unablässig alle Seiten des Lebens immer vollständiger mit seinem eigenen Inhalt zu erfüllen.“ Nach diesem Gesichtspunkt theilt Hr. Fock die ganze Geschichte des Christenthums nur in zwei Perioden. Die erste Periode, in welcher das christliche Element auf dem Grunde und in der Form der alten Weltanschauung erscheint, in welcher sich der vorchristliche religiöse Standpunkt innerhalb der christlichen Religion selbst reflektirt, ist die des Katholicismus. Das Prinzip der Heteronomie, welches nach der theoretischen Seite als Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen in der abstrakten Unterscheidung der Wissenden und Unwissenden, nach der praktischen als Dualismus der Herrschaft und Knechtschaft hervortritt, das Eigenthümliche

des vorchristlichen religiösen Standpunktes bildet, hängt sich hier an das christliche Prinzip der Autonomie des Geistes. Daher wird nach der materialen Seite der Unterschied zu einer die Einheit von sich ausschliessenden Verschiedenheit, wie die Einheit zu einer allen Unterschied negirenden Einerleiheit. Das Unendliche und das Endliche sind einerseits ohne alle innere Beziehung; die Endlichkeit steht nicht zu dem Wesen Gottes in nothwendiger Beziehung, sondern ist nur vom Willen Gottes abhängig, der ohne eine innere Gesetzmässigkeit durch das Wunder in die endliche Sphäre eingreift. So kann die höchste Vollkommenheit des Menschen nicht aus der Entwickelung seines substantiellen Wesens hervorgehen, sondern nur durch ein äusserlich hinzugetretenes *donum superadditum* veranlasst werden. Das katholische System fasst das Christenthum nach der substantiellen Seite als ein Hinausgehen über die menschliche Natur, nach der Seite des Wissens als eine über das menschliche Erkenntnissvermögen schlechthin hinausgehende und daher nur auf übermenschlichem Wege zu vermittelnde Erkenntniss, nach der Seite des Willens als ein neues, höheres Gesetz, dem daher von menschlicher Seite auch nur durch Werke völlig entsprochen werden kann (S. 13). Indem nun aber auf diese Weise das Endliche dem Unendlichen gegenüber als ein rechtloses, unselbstständiges erscheint, weil alle Wahrheit und Realität auf die andere Seite fällt, so schlägt der schroffe Unterschied auch wieder in eine ebenso abstrakte Einheit, oder besser Einerleiheit um; die Kirche in ihrer empirischen Erscheinung erhält schlechthin absolute Prädikate, und diese Einheit tritt in ihrer äussersten Spitze in dem Pabstthum hervor. So muss auch im Cultus die Idee mit einem empirischen, natürlichen Objekte coincidiren, in der Hostie die unmittelbare Gegenwart des Göttlichen gefeiert werden. Vermöge dieser abstrakten Fassung der Einheit und des Unterschiedes ist der Katholicismus die Reflexion der heidnischen und jüdischen Grundanschauung auf christlichem Gebiet.

Die zweite Hauptgestaltung geschieht dadurch, dass das christliche Prinzip die Bande der vorchristlichen Weltanschauung sprengt, der Protestantismus in seinem eigentlichen Fundamentalsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben die concrete Einheit beider Momente realisirt, in welcher sich die Subjektivität des Selbstbewusstseins mit der Objektivität der göttlichen Versöhnung zusam-

menschliesst. — Auf diese Darstellung der allgemeinen Gesichtspunkte für die Bildungsformen des Christenthums folgt eine übersichtliche Darstellung der gesammten dogmengeschichtlichen Entwicklung von den ersten Zeiten des Christenthums bis zur Gegenwart. Verdienstlicher wäre es wohl ohne Zweifel gewesen, wenn anstatt des Augustinianismus und Pelagianismus u. dgl., vielmehr die dem Socinianismus unmittelbar vorhergehenden verwandten Erscheinungen und ihr Verhältniss zu den beiden Hauptformen des Protestantismus ausführlicher behandelt worden wären.

Das Prinzip des Protestantismus lässt Hr. Fock nach seiner materialen Seite als Einheit des Göttlichen und Menschlichen, nach seiner formalen als Einheit der Subjektivität und Objektivität sich manifestiren. Da es also nothwendig im Prinzip des Protestantismus liegt, die freie, d. h. durch die wahre, vernünftige Objectivität bestimmte Bewegung der Subjektivität in sich zu enthalten, so kann er sich nur in der Weise eines Prozesses verwirklichen, in welchem verschiedene Erscheinungen nicht bloss auf einander folgen, sondern die verschiedenen in dem allgemeinen Prinzip enthaltenen Momente von Anfang an in verschiedenen Gestalten n e b e n einander treten. Die Ableitung ergibt sich sehr natürlich aus dem erörterten Begriff des Katholicismus, und Hr. Fock trifft hier mit Al. Schweizer in der Bestimmung des principiellen Unterschiedes zwischen der lutherischen und reformirten Dogmatik zusammen. Ist dieser wesentlich die Reflexion des heidnischen und des jüdischen Standpunktes in das Christenthum, so theilt sich die Opposition des Protestantismus sehr passend, so dass der Gegensatz gegen den Judaismus vorwiegend auf Seiten des lutherischen, der gegen den Ethnicismus vorwiegend auf Seiten des reformirten Typus fällt. So tritt das lutherische System mehr auf die Seite der Einheit, wie das reformirte mehr auf die Seite des Unterschiedes, so sehr das allgemeine Prinzip des Protestantismus nach der materialen Seite die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie nach der formalen die Einheit von Subjektivität und Objektivität erfordert, da diese Einheit in sich selbst den Unterschied enthalten muss. Sehen wir von dieser Bestimmung des principiellen Unterschiedes der lutherischen und reformirten Dogmatik ab, mit dessen Entwicklung ich keineswegs, zumal nach den neuesten Verhandlungen, einverstanden sein kann, und in

welcher das erstere System hinsichtlich der Consequenz gegen das letztere viel zu sehr herabgesetzt wird: so muss ich vollends ganz von Hrn. Fock in der Art abweichen, wie er die jenen beiden Hauptformen zur Seite gehenden Formen des Protestantismus darstellt. Er sagt (S. 97 ff.), neben jenen beiden Hauptformen des Protestantismus gehe eine andere Reihe von Bildungen her, welche einerseits als die Extreme des Protestantismus erscheinen, andererseits als die eigentlichen, rückhaltslosen Consequenzen des katholischen Standpunkts zu betrachten seien. „Im Katholicismus war es nämlich, nachdem die Scholastik ihren Kreislauf vollbracht hatte, wie diess früher gezeigt ist, endlich nur noch das äusserliche Band der kirchlichen Auctorität, durch welches der Unterschied mit der Einheit, materiell des Göttlichen und Menschlichen, formell der Subjektivität und Objektivität zusammengehalten ward. Ward nun die kirchliche Auctorität gestürtzt, wie es durch die Reformation der Fall war, so konnte, wo das protestantische Prinzip in seiner Positivität nicht als entgegenwirkendes Antidotum recipirt war, die Folge auch nur ein gänzliches Auseinanderfallen der im Katholicismus auf jene äusserliche Weise durch den Machtspruch der kirchlichen Auctorität, zusammengehaltenen Seiten sein. So gehören die Erscheinungen, mit denen wir es hier zu thun haben werden, zwar nach der formalen Seite in der Opposition gegen das katholische Auctoritätsprinzip dem Protestantismus an, ihrer materialen (dualistischen) Grundanschauung nach stehen sie mehr oder weniger auf dem Boden des Katholicismus.“ Dieser Widerspruch soll sich denn allmälig in der Weise der hierher gehörigen Erscheinungen vollziehen, indem zunächst nur der Unterschied zu Gunsten der Subjektivität betont wird. Indem sich diese Opposition zunächst nur auf die praktische Seite richtet, so tritt der Anabaptismus hervor, dem auf der theoretischen Seite der Unitarismus entspricht, der im Socinianismus seine Blüthe erreicht, und welchem in gewisser Hinsicht die Mystik zur Seite geht. Zwischen beiden letzteren Gestalten findet der wesentliche Unterschied statt, dass der Unitarismus an der reflektirenden Subjektivität, an dem endlichen Verstande sein Prinzip hat, wie die Mystik an der unmittelbaren Intuition. In materialer Hinsicht fällt daher im Unitarismus das Uebergewicht auf Seiten des Unterschiedes; Unendliches und Endliches, Gott und Mensch werden als

dem Wesen nach radical von einander verschieden vorgestellt, und ihre Einheit kann nur in den vom Wesen losgetrennten Willen, d. h. in die Willkühr gesetzt werden, nur als eine moralische aufgefasst werden. Diese Richtung kann sich daher nur mit ganzer Entschiedenheit gegen alle Dogmen der katholischen Kirche erklären, in denen eine substanzielle Einheit des Unendlichen und des Endlichen dargestellt ist, gegen die Lehre von der Dreieinigkeit, vom Gottmenschen. Gleichwohl soll der Unitarismus doch nur die Consequenz des Katholicismus sein, indem das Moment des Unterschiedes in seiner ganzen Schärfe hier zwar schon vorhanden, aber noch durch das äusserlich neben ihn gestellte Moment der Einheit neutralisirt ward, welches andere Moment dann ebenso einseitig die Mystik festhalten wollte. So kann sich der Unitarismus auch gegen die beiden Hauptformen des Protestantismus nur in Gegensatz stellen, und zwar mit relativer Berechtigung, weil in ihrer zeitlichen Gestaltung die Vermittelung beider Seiten nicht zum Abschluss geführt war. Zwar steht die Mystik nach der gegebenen Entwickelung dem lutherischen, der Unitarismus dem reformirten Typus, näher; allein während in diesem das Uebergewicht auf die göttliche Seite fällt, so tritt in dem Unitarismus die göttliche Seite hinter der menschlichen zurück. Er ist hierin die Fortsetzung einer sich durch die ganze Periode des Katholicismus hindurchziehenden Richtung, welche in dem Ebionismus zuerst zur Erscheinung kömmt. So bilden der Socinianismus und die Mystik gleichsam die beiden Flügel des Protestantismus, dessen Centrum die Hauptmassen des lutherischen und reformirten Typus einnehmen. Sie stehen durch ihr Hervorheben der Subjektivität nach der formalen Seite dem Katholicismus am fernsten; aber nach der materialen Seite bildet wenigstens der Unitarismus nur die Consequenz der katholischen Grundanschauung.

Sehen wir nun den Lehrbegriff des Socinianismus selbst an, ob sich sein Eigenthümliches in dieser Weisse auffassen lässt, so hat Hr. Fock unstreitig darin Recht, dass der Socinianismus in formaler Hinsicht dem Katholicismus weit ferner steht, als die beiden anderen Formen des Protestantismus. Darin, dass überall das Band gelockert ist, welches das Subjekt an die Objektivität der Auctorität und des Dogma fesselt, besteht ja gerade ein Hauptzug dieses Lehrbegriffs, tritt sein negativer Charakter besonders hervor. Es

zeigt sich dieses in der Lehre von der Schrift zunächst in der Herabsetzung des A. T., welches F. Socinus in einem Briefe an Andr. Dudith dahin ausspricht: *Quin ausim dicere, ut quis vere Christianus audiat, ne ipsius quidem V. T. notitiam ullam habere necessum esse* (B. F. P. I, 506). Vor Allem aber gehört hierher die Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in der Schrift, von solchen Lehren, welche nothwendig geglaubt oder erfüllt werden müssen, und solchen, welche nur als Zugift der eigentlichen Lehre angesehen werden können (S. 332.). Aber diese selbstständigere Stellung der Subjektivität gegen die Objektivität ist ja im Socinianismus überhaupt nicht auf das Formelle, wie die Auctorität der Schrift, beschränkt geblieben, sondern hat auch auf den eigentlichen Inhalt des Dogma den eingreifendsten Einfluss gehabt. War der Socinianismus doch aus denjenigen Erscheinungen des Protestantismus hervorgegangen, welche theoretisch die Dreieinigkeitslehre, und praktisch die Kindertaufe verwarfen. Wusste gleich in dem letzteren Punkte die Gewandtheit eines F. S. eine vermittelnde Auskunft zu treffen, so behielt der Socinianismus doch beständig den Widerspruch gegen jene Grundlehre der Orthodoxie bei. Ja, er machte auch noch in anderen Punkten Ernst mit den Rechten der Subjektivität, durch Anwendung des Grundsatzes, dass in der Offenbarung wohl Vieles über die Vernunft hinausgehen, nichts aber gegen die Vernunft enthalten sein könne (S. 382). Kann es wesentlichere Bestandtheile des Dogma geben, als die vom Socinianismus in Anspruch genommene orthodoxe Trinitätslehre, Christologie, die Lehre von der Erbsünde und die Satisfactionstheorie? Kann sich der subjektive Standpunkt des Socinianismus bestimmter aussprechen, als in den Worten des *Faustus* über die letzten Lehre in einem Briefe an Erasmus Johannis B. F. p. I, 437: „*Itaque, ut concludam, deus non ideo nos, qui Christi sumus, servat aeternaque vita donat, quod Christum summopere amat, sed quod eos, qui Christi fuerint, servare aeternaque vita donare decrevit, adeo ut, si aliquando fieri posset, ut nos Christi essemus, hoc est, ei confideremus ejusque praecepta conservaremus et interim tamen deus Christum non magnopere amaret, servandi nihilominus vitaque aeterna donandi a deo essemus*"? Kann demnach der extreme Prote-

stantismus dieses Systems überhaupt nur auf das Formelle beschränkt werden? Kann dasselbe trotz so wesentlicher Abweichungen noch als die Consequenz der materialen Grundanschauung des Katholicismus angesehen werden?

Zu dieser Darstellung konnte Hr. Fock nur desshalb kommen, weil er die Transcendenz überhaupt als das Wesen des Katholicismus ansieht; er hebt daher wiederholt den unvermittelten Dualismus des Göttlichen und Menschlichen in dem socinianischen Lehrbegriff hervor, und sucht seine Eigenthümlichkeiten aus dieser transcendenten Fassung der Gottheit zu erklären. Jenes Hervortreten des menschlichen Antheils an der Abfassung der heil. Schrift, jene Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in ihr soll in der unvermittelten Stellung gegründet sein, in welcher nach socinianischer Auffassung das Menschliche überhaupt zum Göttlichen stehe, welche kein Ineinander beider Momente dulden könne (S. 334). Diese Grundanschauung hat nicht bloss den bedeutendsten Einfluss auf den Gottesbegriff, der allenthalben verendlicht wird (S. 453); hat das Christenthum im Socinianismus überhaupt eine gänzlich superadditionelle und daher zufällige Stellung, verhält es sich zu dem substanziellen Wesen des Menschen, wie ein *donum superadditum*, so können wir darin nur einen Reflex der katholischen Anschauungsweise überhaupt finden. „Wesentlich katholisch nämlich ist die transcendente, d. h. über die menschliche Natur hinausliegende Abzweckung des Christenthums, wonach der Christ bestimmt ist, mehr als Mensch zu sein, so dass das wahrhaft und vollkommen Christliche erst in der Entsagung auf das eigentlich Menschliche besteht“ (S. 505). Nun kann doch aber kaum der principielle Unterschied der socinianischen Transcendenz von der katholischen verkannt werden; während dort das Menschliche dem Göttlichen gegenüber der verschwindende Punkt ist, wird im Socinianismus das Göttliche durch die sich immer mehr erweiternde und befestigende Subjektivität zurückgedrängt. Der Ausgangspunkt der Betrachtung ist ja in beiden Systemen ein principiell verschiedener, und wenn beiden der Charakter einer einseitigen Transcendenz zukommen soll, so kann jedenfalls nur von einer ganz verschiedenartigen Transcendenz die Rede sein. Die Offenbarung mag im Socinianismus äusserlich zu dem Subjekt hinzutreten; so besteht darin jedenfalls der wesentliche Unterschied dieser Lehre, dass

sie nur um des Menschen willen hinzutritt, nur in dieser Beziehung ihren Grund und ihre Veranlassung hat. Mag das natürliche Bewusstsein des Menschen nicht ausreichen, den Inhalt des Christenthums aus sich zu produciren, mag also selbst Christus in den Himmel erhoben werden müssen, um durch eine äusserliche Offenbarung den Inhalt des Christenthums zu erhalten; mag diese Mittheilung ebenso äusserlich sein, wie nach der Consequenz der katholischen Lehre die Annahme einer menschlichen Natur von Seiten des Sohnes: immer unterscheidet sich der Socinianismus dadurch wesentlich, dass er von dem Bedürfniss des Subjekts ausgeht, ein Gesichtspunkt, welcher auf dem katholischen Standpunkt ganz zurücktreten muss. Hr. Fock sagt selbst S. 505, das Hinausgehen des Christlichen über das Menschliche verstehe der Socinianismus zwar nicht gerade in dem Sinne, wie der Katholicismus, doch aber sei es im Wesentlichen dieselbe Grundanschauung über das Verhältniss des Christenthums zur menschlichen Natur, wenn F. S. z. B. bemerke, die Vorschriften des Christenthums übersteigen die menschliche Natur in dem Maasse, dass wer sie erfülle, eine neue Creatur genannt werde, nicht etwa weil ein neues Leben von ihm begonnen sei, die Umwandlung vom Bösen zum Guten, sondern weil die ganzen Naturen ein neues Leben leben, so dass der Mensch nicht durch die natürliche Geburt, sondern nur durch die zweite geistige Geburt auf das durch Christum gebrachte ewige Leben ein Anrecht habe. „Das Christenthum ist dem Socinianismus ein transcendentes Mittel zu einem transcendenten Zweck; wie die Unsterblichkeit über die menschliche Natur hinausliegt, so kann man auch nur auf einem über die menschliche Natur hinausliegenden Wege dahin gelangen, durch die mehr als menschliche Heiligkeit, welche das Christenthum uns vorschreibt" (S. 507). Desshalb soll sich also der Socinianismus hier als eine Fortsetzung des Pelagianismus und der pelagianischen Seite des katholischen Systems erweisen, wonach das eigentliche Wesen des Christenthums nicht in seiner Aufhebung der Sünde und des daraus resultirenden Verderbens besteht, sondern in der Mittheilung einer positiven höheren Vollkommenheit, durch welche der Mensch über seine natürliche Bestimmung hinausgehoben wird. Hr. Fock versteht das Natürliche nicht in einem solchen Sinne, in welchem das Christenthum allerdings nach jeder tieferen Fassung eine totale Umwand-

jung hervorbringt, und es sei fern, über Worte zu streiten. Aber hat er wirklich ein Recht, die socinianische Theorie als eine wesentliche Fortsetzung der katholischen Grundanschauung anzusehen? Auch wenn man einmal den Charakter jenes Systems in die Transcendenz setzen will, ist diese Transcendenz des Göttlichen über das Menschliche nicht eine principiell abweichende? Hr. Fock hat besonders das äusserliche Verhältniss hervorgehoben, in welches der Socinianismus das ewige Leben zu dem Wesen des Menschen stelle. Durch die socinianische Eschatologie soll die Religion zu einem Mittel für einen ausser ihr liegenden Zweck herabgesetzt sein (S. 301). Nach einer Hinsicht habe das orthodoxe Dogma von der Unsterblichkeit des Menschen in seinem ursprünglichen Zustande einen wesentlich spekulativen Kern, den nämlich, dass die Unsterblichkeit zum Begriff des Menschen gehöre. Im Socinianismus dagegen sei die Unsterblichkeit etwas rein äusserlich an den Menschen Herangebrachtes, und auch in diesem Leben reflectire sich seine dualistische Grundanschauung von dem Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, des Menschen zu Gott (S. 490 ff). Mag aber auch nach socinianischer Lehre die Unsterblichkeit nicht unmittelbar zur Substanz des Menschen gehören, so kann doch dieser Eschatologie nicht schon desshalb ein durchweg transcendenter Charakter beigelegt werden. Hr. Fock gesteht selbst (S. 714), dass der Socinianismus fast keine Lehre so vernachlässigt habe, wie diese; und man müsse in dieser auf den ersten Blick auffallenden Thatsache den protestantischen Geist, den Geist der neuern Zeit erkennen. „Das innerste Streben des Protestantismus ist darauf gerichtet, den religiösen Geist aus der abstrakten Sphäre des Aussersichseins in seine eigene unendliche Innerlichkeit zurückzurufen; es ist mithin wesentlich seine Tendenz, die Macht, welche im Katholicismus das Göttliche von dem Menschlichen, den Himmel von der Erde trennt, auszufüllen, vielmehr im wahrhaft Menschlichen das Göttliche zu erblicken und den Himmel schon auf die Erde zu versetzen." Dieser Umschwung ist zwar anfangs nur praktisch realisirt, weniger theoretisch. „Im Socinianismus gibt sich nun einerseits theoretisch in seiner abstrakten Trennung des Göttlichen von dem Menschlichen, in seiner Hervorhebung eines transcendenten Jenseits als letzten Endzwecks der Heilsökonomie ein Reflex des katholischen Standpunktes kund; aber praktisch

betrachtet zeigt sich auch in ihm das katholische Element überwunden, und zwar nicht nur darin, dass er gleichfalls jene ganze Praxis der Transcendenz desavouirt, sondern besonders auch an dem stillschweigenden Zurücktreten gerade derjenigen dogmatischen Partie, welche man nach den theoretischen Principien für die wichtigste von allen halten müsste. Es zeigt sich hier, dass die Religion der Transscendenz im Socinianismus nur formell den letzten und höchsten Endzweck bildet; sieht man auf das Wesen des socinianischen Standpunktes, so ist es unläugbar, dass alles Gewicht auf das Diesseits fällt. Wie das Leben des Menschen hier auf Erden beschaffen sein müsse, damit er die Seligkeit erlange, darauf ist der Blick des Socinianismus vorwiegend gerichtet, dass er, wo es zur Seligkeit selbst kömmt, kein Interesse mehr dafür hat So sehr concentrirt sich die ganze Arbeit auf der Seite des Mittels, dass der angebliche Zweck nur noch eine scheinbare Bedeutung behält, indem vielmehr factisch das Mittel selbst zum Zweck geworden ist." Wie kann aber dann noch so unbedingt, wie oben, gesagt werden, dass die Religion dem Socinianismus nur das Mittel zu einem ausser ihr liegenden Zweck sei? Wie ist es zu vereinigen, dass der Socinianismus die Unsterblichkeit einerseits als das höchste aller Güter darstellt, *sine qua cetera bona, etiamsi a deo proficiscuntur, vix sint digna divinae mercedis nomine* (Catech. Rac. Q. 355), andererseits in theoretischer Hinsicht so ganz vernachlässigt? Wie kann dieser Bestandtheil des Systems vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Transcendenz gestellt werden, wenn er nur in sofern Interesse hat, als er zu dem religiösen Leben des Subjekts in Beziehung steht! Wie kann der materiale Inhalt des Systems als eine Consequenz der katholischen Grundanschauung angesehen werden, wenn sich in dem Schlussstein selbst der Einfluss des Protestantismus so offenbar erweisst! Man sollte überhaupt solche Kategorieen, wie die der Transcendenz und der Immanenz nicht ohne genauere Bestimmung gebrauchen; sie sind ja durchaus relativ, und es handelt sich stets darum, in welcher Beziehung etwas transcendire oder nicht. Dieser Standpunkt aber, von welchem aus das Subjekt etwas für jenseitig oder diesseitig auffasst, ist ein sehr wechselnder und veränderlicher. Die Idee des Absoluten war dem klassischen Standpunkt vollkommen transcendent, und nur die Ekstase kann das Subjekt im

Neuplatonismus zu ihm erheben, während sie auf dem modernen Standpunkt im Vergleich mit jenem immanent ist, den metaphysischen Hintergrund des Geistes selbst bildet.

Wendet man also solche Kategorieen nicht ohne Weiteres auf das socinianische System an, nimmt man nicht in dem Bewusstsein der Gegenwart, sondern in dem Mittelpunkt des Socinianismus selbst seinen Standpunkt, so lässt sich gar nicht verkennen, dass die Idee des ewigen Lebens, zu welcher das ganze System, als zu seinem Abschluss, hinstrebt, dem Geiste weit näher gerückt, aus ihrer an sich seienden Transcendenz in die Immanenz des religiösen Lebens selbst hineingezogen ist. So wird das Ansichsein der Unsterblichkeit gänzlich geläugnet, und dieselbe wesentlich an das concrete religiöse Leben des Geistes geknüpft. Es kann keinesweges gesagt werden, dass das ewige Leben so ganz äusserlich an den Menschen herantritt; auch wenn dasselbe nicht in der an sich seienden Substanz des Menschen gegründet ist, so ist es doch um so inniger mit dem entfalteten, realisirten Wesen des Menschen verknüpft. Ueberhaupt stellt der Socinianismus das Ansichseiende, Substanzielle zu dem concreten Leben des Geistes durchgängig in das Verhältniss des nur Potenziellen zu wirklisher Actualität, und es kann schon desshalb das höchste Gut in keiner Hinsicht bereits in dem substanziellen Wesen des Menschen enthalten sein. So ist der dem Menschen von Gott ursprünglich ertheilte Vorzug des göttlichen Ebenbildes nicht etwa seine vernünftige Natur selbst, die ja eben nur als Anlage gefasst werden kann, sondern die Macht, dieselbe zu bethätigen und auszuüben, die Herrschaft über die Schöpfung. Dieselbe setzt zwar die vernünftige Natur des Menschen voraus und schliest sie in sich: *„Quamquam in imperio illo mens quoque et ratio inclusa est, quum ratio et mens, qua homo est praeditus, ejus imperii causa efficiens sint; adime enim homini rationem et mentem, et illi omne propemodum imperium in res creatas ademeris. Quandoquidem prudentia, sagacitate et industria hominis potissimum fit, ut illi res creatae omnes subjiciantur eique ad ipsius usus et commoditates deserviant“* (F. S. adv. F. Succ. B. F. P. II, 286). Sie ist aber gleichwohl gegen jene das Höhere, weil die Anlage erst durch sie zur Ausübung kommen kann, weil der Mensch ohne sie unglücklicher

sein würde, als die Thiere, welche eben keine höhere Anlage haben, und desshalb ihre Leiden nicht so tief empfinden können. *„Felicitas igitur, quae rationem consequatur, pluris facienda est, quam ipsa ratio. Quocirca felicitas illa, quam deus homini cuicunque largitus est, ut cunctis rebus creatis dominetur, quamvis a ratione* ***ortum*** *ducat, rationi tamen, quod ad praesentem vitam attinet,* ***anteponenda*** *est.“* Zwischen dieser ersten Wohlthat Gottes und seiner höchsten, dem ewigen Leben, findet ein innerer Zusammenhang statt; die zeitliche Ausübung der vernünftigen Anlage hat in sich selbst den Trieb, sich für immer zu erhalten, in alle Zeiten auszudehnen; schon die zeitliche Herrschaft des Menschen über die physische Welt ist daher das Vorbild der ewigen Herrschaft in der zukünftigen. Denn der Begriff der Herrschaft, der Actualität des an sich nur Potenziellen ist, wie Fock mit Recht bemerkt, der rothe Faden, der sich durch das ganze System hindurchzieht, den Begriff Gottes, die göttliche Würde Christi, das göttliche Ebenbild des Menschen und daher auch den wesentlichen Inhalt der zukünftigen Herrlichkeit constituirt (S. 485): *„Fuit quidem et est adhuc ea felicitas, adumbratio illius felicitatis, quae generi humano per Christum obvenit, seu potius obventura est, ut scilicet una cum ipso in aeternum* ***regnemus*** *“ etc.* Wie der Mensch in der ersten Schöpfung und für dieses zeitliche Leben diese Herrschaft von Gott erhält, so wird er bei der zweiten Schöpfung, der Auferstehung der Gerechten, und für jenes himmlische Leben nach Besiegung aller Feinde in Ewigkeit leben und **herrschen** (a. a. O. S. 287). Auch das göttliche Ebenbild, welches dem zukünftigen Leben aufbewahrt ist, besteht wesentlich in der Herrschaft, welche wir über unsere Feinde, den Tod und die Hölle ausüben werden, wie es in Gott selbst nichts Höheres gibt, als die **Herrschaft** über alle Dinge (Praelect. theol. c. 3. B. F. P. I, 539. vgl. adv. Succ. l. l.). Nur wenn man sich in die angegebene Grundanschauung hinein versetzt, kann man begreifen, wie die Unsterblichkeit als das höchste Gut, auf welches sich daher die ganze Sehnsucht des Menschen richtet, erscheinen muss. Ist die Actualität überhaupt der Schwerpunkt alles Seins, so kann nichts schmerzlicher empfunden werden, als die Hemmung und das Aufhören dieser Thätigkeit. Systeme der Substanzialität können auf das Fortbe-

stehen des Individuums als des blossen Organs einer stets sich erhaltenden Macht kein grosses Gewicht legen. Systeme der Actualität müssen das Individuum schon an sich jenseits des Todes zu erhalten streben, wie sich dieser Unterschied auf philosophischem Gebiete in dem Verhältniss der Systeme von Spinoza und Leibniz zeigt. Daher ist die Sehnsucht nach dem ewigen Leben von dem Menschen unzertrennlich: „da der Mensch durch seine Vernunft sich als ein so vorzügliches Geschöpf und als den Herrn so vieler Dinge erkennt, über die er weise herrschen kann, so liebt er auch sich selbst und sein Leben als ein besonderes Gut, und schaudert vor dem Tode zurück, der ihn eines so grossen Gutes berauben würde. Und aus dieser Betrachtung entsteht ein heisses und unerlöschliches Verlangen nach Unsterblichkeit und ewigem Leben, welches allen Menschen von Natur innewohnt. — Daher, wenn gleich der Mensch nach dem ihm angeborenen Begehrungsvermögen Unzähliges erstrebt, was ihm als gut erscheint, so ist doch der Culminationspunkt und das letzte Ziel aller seiner Wünsche und all seines Verlangens, dass er in Ewigkeit leben und eine beständig dauernde Glückseligkeit geniessen möge" (Wolzogen, Comp. rel. Chr. B. F. P. V, 3, 1 ff. bei Fock S. 300). Aber ebensowenig, wie die höchsten sittlichen Eigenschaften bereits in der Substanz, oder vielmehr in der Potenzialität des Menschen, enthalten sein können, kann auch das ewige Leben ohne sittliche Anstrengung erreicht werden. Gegen die Annahme einer *justitia originalis* bemerkt F. S. Prael. th. c. 3: *„verum ista justitia non originalis, sed actualis fuisset."* So kann auch das ewige Leben nur dadurch erreicht werden, dass der Mensch die potentielle sittliche Anlage seines Wesens zur Actualiät entfaltet. Wenn dieser Fortschritt nur mittelst göttlicher Hülfe vollbracht werden kann, wenn Gott zu diesem Ziele das Streben des Menschen durch Gebote und Verheissungen erhebt, und so dem Menschen, der ihn sucht, hülfreich entgegenkommt: so mag dieses Verhältniss namentlich theoretisch als ein sehr äusserliches bestimmt sein, aber nie wird man desshalb dem System schlechthin den Vorwurf einer einseitigen Transcendenz machen können. Im Gegentheil hat diese göttliche Hülfsleistung durchgängig in dem Heile des Menschen ihren Endzweck, und nimmt man den Maassstab für die Kategorieen der Transcendenz und der Immanenz von der Stellung der Subjekti-

vität in einem System selbst, so ist dieses Entgegenkommen Gottes vielmehr als ein Moment der Immanenz anzusehen, so roh und äusserlich diese Berührung noch aufgefasst sein mag. Man muss sich durchaus hüten, den Standpunkt der Gegenwart in die Darstellung und Auffassung eines Systems der Vergangenheit hineinspielen zu lassen. Die Mittheilung nun, welche Gott dem Menschen zukommen lässt, um ihn zu jenem Ziele zu führen, kann, da dieses durch das Thun des Menschen selbst erreicht werden muss, da der Mensch auf diesem Wege wohl unterstützt, aber nicht getragen werden darf, nur in Geboten und Verheissungen bestehen. Gebote und Verheissungen constituiren nach dem Socinianismus den Inhalt jeder Religion, und das Christenthum ist desshalb die absolute Religion, weil es die höchsten, vollkommensten Gebote und die Verheissung des ewigen Lebens gebracht hat. Gebote und Verheissungen müssen sich zwischen den Ausgangspunkt und die Vollendung der Religion stellen, weil sie die Bedingung und das Ziel der Thätigkeit des Subjekts selbst enthalten. Auch hier darf man dem System nicht den Vorwurf einer abstrakten Transcendenz machen. Zwar lehrt der Socinianismus, dass die Gebote des Christenthums die Kraft des Menschen völlig übersteigen, wie F. S. adv. Succ. B. F. P. II., 355 sagt: „*Satis superque constare id poterit, si 5. 6 et 7 Matthäi capita non omnino oscitanter legantur, praesertim vero 5, ubi quaedam a Christo nobis praecepta sunt, quae humanam ipsam naturam exsuperant, et ut fieri possint, divino et coelesti eoque singulari auxilio est opus.*“ — S. 356: *Haec (praecepta) profecto humanis viribus, nisi divinitus vehementer fulciantur et roborentur, praestari nequeunt. Itaque Christus, quemadmodum quum gaudere et exsultare jubet eos, qui persecutiones propter ipsum sustinent, addit: quoniam merces vestra copiosa est in coelis, sic passim modo tacite, modo aperte, maximum illud vitae aeternae praemium iis repositum esse dicit, qui ipsius dicto audientes fuerint. Haec enim sententia conclusio est omnium Christi mandatorum, si diligenter, quidquid nobis praecepit apud Evangelistas omnes, perlegatur.*“ *Hae nimirum sunt vires illae, quibus imbecillitatem nostram sustentat Deus, atque ut id faciamus, quod alioqui nulla ratione possimus efficere, valet.*

Quis est enim, qui quum spem immortalitatis et coelestis beatitudinis concepit, haec mundana omnia pro nihilo non sit ducturus et Jesu Christi praeceptis obtemperaturus?" Also können freilich jene Gebote nur durch göttliche Hülfe von dem Menschen erfüllt werden; aber diese Hülfe ist ja nicht eine rein äusserliche, sondern besteht nach der ausdrücklichen Erklärung des Catech. Rac. Q. 428. 599. zunächst und zwar vorzüglich in Verheissungen und den mit ihnen verbundenen Drohungen, zu denen noch als das innere *auxilium* die *obsignatio* durch den in die Herzen ausgegossenen heil. Geist kommt. Ist die Offenbarung, wie sie hier durchgängig auf das Praktische beschränkt wird, etwa mehr transcendent, als in den beiden Hauptformen des Protestantismus? Der Inhalt der Offenbarung ist im Socinianismus auch in theoretischer Hinsicht der Vernunft weit zügänglicher und weit mehr unter ihren Einfluss gestellt, da diese jenen Inhalt, so wenig sie ihn hervorbringen kann, doch zu prüfen hat (s. S. 377 ff.)? In praktischer Hinsicht ist die Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit der Offenbarung in letzter Instanz an die sittliche Qualität des Menschen, an seine Liebe zu dem Rechten und seine Scheu vor dem Unrecht, geknüpft (S. 346. 347). Mag ihr Inhalt an sich dem Geiste transcendent sein, so ist doch eine Ueberzeugung von ihrer Göttlichkeit möglich durch ihre vollkommene Heiligkeit und Tauglichkeit zur Vervollkommnung des Menschen. Es wird dieses von F. S. an Andr. Dudith B. F. P. I, 500 so ausgesprochen: „*Hoc enim illud est, quod si quis animum attendat, magno satis documento esse videatur, Christianam religionem esse divinam, nimirum, quod in ipsa praecepta nonnulla et in his talia quaedam dentur, ad quae humana ratio per se ipsam pertingere nequiverit, quae nihilominus (posito praesertim vitae aeternae praemio, quod, ut ipse dicis, homines sibi etiam sine Christo quodammodo imaginati erant), postquam innotuerit, fateri necesse sit, esse sanctissima ac omnino talia, qualia ad hominem numeris omnibus perfectum reddendum requirebantur."* Ist der Zweck der Offenbarung also lediglich in der Vervollkommung des Menschen zu suchen, einerseits die Befolgung des göttlichen Willens, welche dem Menschen an sich schon durch das innere Wort Gottes, das Kriterium des Rechten und Unrechten, möglich ist, zu erleichtern

(S. 323), andererseits die Ausübung seiner sittlichen Anlagen durch das ewige Leben zu reitzen und zu belohnen: so kann dieser Zweck nicht jenseits der menschlichen Erkenntniss liegen, so muss es eben in dieser Hinsicht auch ein sicheres Kriterium der Offenbarung geben. Die Offenbarung ist also im Socinianismus für die Vernunft weit zugänglicher, weit weniger transcendent, als in den beiden anderen Formen des Protestantismus, wie sie denn überhaupt in keiner Weise ein Akt göttlicher Selbstvermittelung ist, sondern eben nur in dem Menschen ihren Endzweck hat. Dass die innere Einheit Gottes und des Menschen theoretisch noch fehlt, und daher die Idee Gottes in dieser Hinsicht von unserm Standpunkt der Betrachtung aus als sehr transcendent erscheinen muss, ist ja nichts dem Socinianismus Eigenthümliches, sondern der allgemeine Charakter der ganzen Zeit. In der sittlich-religiösen Sphäre aber, in welcher allein hier Gott und Mensch zusammentreten, ist auch der Inhalt der christlichen Offenbarung nicht in dem Sinne etwas absolut Neues und Aeusserliches, dass ihm alle Anknüpfungspunkte in dem Subjekt fehlten. Gerade darin besteht der grosse Unterschied des Socinianismus von dem Katholicismus, dass das Christenthum das, was potenziell in dem Wesen des Menschen liegt, durch die Verheissung und Ertheilung des ewigen Lebens zu voller Entwickelung und Aktualität führt. Ich kann es daher durchaus nicht billigen, wenn Hr. Fock das Verhältniss der Unsterblichkeit zu der Religion selbst als ein so äusserliches darstellt, als sei diese nur ein Mittel zu einem ausser ihr selbst liegenden Zweck. Weit eher liesse sich das Umgekehrte behaupten, wie ja Faustus Socinus in der oben angeführten Stelle aus seiner Vertheidigung gegen Puccius der Hoffnung auf das ewige Leben die Kraft zuschreibt, die Gebote des Christenthums zu vollbringen. Erst diese Hoffnung kann die Macht des Fleisches brechen, welche in der jüdischen Religion nicht überwunden, sondern nur noch mehr genährt wurde, da sich alle ihre Verheissungen nur auf irdische Güter bezogen Ep. ad Andr. Dudith I, 500: „*Populum illum (V. Foederis) ad bene agendum magis timore poenae et quidem praesentis et in hac vita propositae, hunc vero (N. Foederis) praemii spe et quidem in altera demum vita obventuri ipsiusque virtutis amore incitari.*“ Schon diese Stelle muss bedenklich machen, allein eine so äusserliche Kategorie, wie

die des Mittels, auf dieses Verhältniss anzuwenden. Auch wenn die ewige Belohnung das Motiv der Sittlichkeit ist, so ist sie doch gar nicht als ausserhalb dieser liegend gedacht, sondern soll gerade die Liebe der Tugend um ihrer selbst bewirken, weil sie eben als ein über alles Irdische erhabenes, geistiges, unendliches Gut gefasst ist. Zu einer wirklichen Einsicht in dieses Verhältniss kommt man, glaube ich, nur dadurch, dass man bestimmt zwischen der Verheissung und Hoffnung und dem wirklichen Besitz des ewigen Lebens unterscheidet. Als Verheissung und Hoffnung ist das ewige Leben, wie das in der Natur der Sache liegt, mehr ein subjektives, als ein objektives Ziel, daher mehr Motiv, als Endzweck. F. S. ep. ad Smalc. 7. B. F. P. I, 464: *Verum aliud est immortalitatis spes, aliud vero ipsa immortalitas. — Sine ulla controversia majus omnino quiddam est, quam spes quantumvis firma et certa immortalitatis, ipsa immortalitas. — Addo, eam naturae divinae participationem, quae in hac mortali vita datur, id est justitiam et sanctitatem, quippiam majus ac praestantius esse ipsa spe immortalitatis et omni alio dono, quod a Deo in hac vita similiter habemus, et per quod, ut Petrus ait* (2 Petr. 1, 4), *efficimur participes istius divinae naturae, quanto major est et praestantior* ipse finis, *quam ea, quae ducunt ad finem.*“ Es ist diese Stelle sehr instruktiv für die Grundanschauung des Socinianismus; auch das Höchste steht, solange es eben nur subjektiv, nur Potenz ist, dem an sich Niedrigeren nach, welches bereits zur Aktualität, zur Entwickelung gekommen ist. Als Hoffnung für das zeitliche Streben des Geistes ist daher die Unsterblichkeit nicht der Zweck, sondern nur Motiv der ethischen Thätigkeit, und so kann nichts desto weniger der von dieser Verheissung ergriffene Geist das Gute um seiner selbst willen wollen. Als wirklicher Besitz dagegen scheint mir das ewige Leben, auch wenn es immer als Lohn dargestellt wird, zu der aktuellen Frömmigkeit in einem ähnlichen Verhältniss zu stehen, wie nach der oben besprochenen, höchst beachtenswerthen Stelle sein Vorbild, die Herrschaft über die Erde, zu der potenziellen Vernünftigkeit des Menschen. Aehnlich ist das ewige Leben desshalb das höchste Gut, weil es allein alle Hindernisse, welche dem religiösen Leben entgegenstehen, beseitigt, durch das Aufhören des Körpers die feindselige Macht des Fleisches gänzlich

aufhebt. So wird der Kampf des strebenden und ringenden Geistes hier zum ungetrübten Genuss, zum vollen Triumph fortgeführt. So gefasst, ist die ewige Seligkeit dem Socinianismus nicht ein ausserhalb der Religion liegender Zweck, sondern fällt mit ihrer eigenen vollen Verwirklichung, ihrem erreichten Abschluss zusammen. Sie ist nur desshalb als Lohn aufgefasst, weil sie einerseits wie jenes erste Ebenbild Gottes eine göttliche Wohlthat, andererseits wesentlich an die explicirte Aktualität des ethischen Lebens geknüpft ist. Und das ist denn der wesentliche Unterschied der socinianischen Eschatologie von der des orthodoxen Protestantismus, dass dieser die Unsterblichkeit an die Substanz des Menschen, der Socinianismus an die aktuelle Verwirklichung und Entfaltung des sittlich-religiösen Lebens knüpft. Desshalb hat der Socinianismus nicht etwa vergleichungsweise einen transcendenteren Charakter, sondern man möchte eher das Umgekehrte behaupten können. Wie kann der Charakter eines Systems ein vorwiegend transcendenter sein, welches in der Theologie und Christologie den Inhalt des christlichen Glaubens so entschieden dem Bewusstsein näher zu rücken und zugänglich zu machen, das Dogma aus seiner an sich seienden Objektivität mehr als irgend ein anderes der gleichzeitigen Systeme in die engere, nähere Grenze des für das Praktische Bedeutungsvollen zusammenzuziehen bemüht ist! Denn auch darin kann ich Hrn. Fock nicht beistimmen, dass die Religion vom Socinianismus vorwiegend theoretisch gefasst und bestimmt werde (S. 301 ff.). Wenn der Catech. Rac. Q. 50. die Frage, welches der geoffenbarte Weg zur Seligkeit sei, nach Joh. 17, 3. durch die Erkenntniss Gottes und Jesu Christi beantwortet, so darf man hieraus durchaus nicht schliessen, dass das theoretische Moment in dem Socinianismus die erste Stelle einnimmt, sofern die Erkenntniss immer erst vorangehen muss, ehe die praktische Anwendung des Erkannten folgen kann. Wie kann da von einem theoretischen Moment des Religionsbegriffes nur die Rede sein, wo unmittelbar im Folgenden die Erkenntniss in der Hauptsache auf den Willen Gottes und Christi beschränkt wird, von dem an sich seienden Wesen beider nur insofern Bestimmungen gegeben werden, als sie zur Seligkeit des Menschen entweder nothwendig oder nützlich sind! Daher erklärt F. S. ausdrücklich, dass sich jene Erkenntniss nur auf den Willen, nicht aber auf das Wesen Gottes und Christi

beziehe (Breviss. inst. B. F. P. I, 651). Fock führt selbst eine Stelle Wollzogen's an, welche diesen durchaus durch das Praktische bestimmten Charakter der zur Religion erforderlichen Erkenntniss recht deutlich hervorhebt: „*Similiter cognitio Jesu Christi hic quoque non denotat proprie cognitionem* ***naturae*** *ejus, — — sed potissimum* ***muneris*** *ejus atque doctrinae, quam qui recte intelligit ac simul credit, eum esse illum a Deo promissum prophetam, pontificem maximum et coelestem regem populi divini, is ei etiam fidem adjunget, fiduciam suam in ipso collocabit* ***mandatisque ejus obtemperabit.***“ Was ist hiermit anders gesagt, als dass das Theoretische in dem Religionsbegriff des Socinianismus gar keine selbstständige Stellung hat, sich nur auf praktischen Inhalt bezieht, und durch das Praktische durchgängig bestimmt ist, sofern es diesem vorangeht, eben nur eine noch äusserliche Notiz von dem Willen Gottes und Christi ist? So besteht der wesentliche Inhalt des Christenthums nur in praktischem Inhalt, in Geboten und Verheissungen; diese allein constituiren die eigentliche, untrügliche Lehre der Schrift, die vollkommen klar in ihr enthalten ist, und deren Anerkennung zur Seligkeit nothwendig ist. So sagt F. S. B. F. P. I, 500: *Ut quis verum amplectatur Christum, non alia re opus esse, quam ut* ***praecepta*** *atque* ***promissa*** *illius recte cognita habeat; imo ne promissa quidem adeo exquisite pervestigata habere necesse est, modo summam eorum vitam aeternam et beatam esse constet, dummodo* ***praecepta*** *recte intelligantur.*“ So sehr auch die einzelnen kirchlichen Parteien und Confessionen von einander abweichen mögen, so wird doch allgemein die Hauptsache selbst anerkannt, dass in dem Christenthum die heiligsten Gebote und wunderbare und Gottes wahrhaft würdige Verheissungen gegeben sind: „*Respondeo, istas tot tamque diversas aut etiam contrarias opiniones nihil impedire, quominus de summa quadam constare possit ejus religionis, quae summa sine dubio id est, in quo omnes, qui eam religionem profitentur, videntur convenire:* ***praecepta*** *scilicet sanctissima, quae in ipsa dantur,* ***promissaque*** *admirabilia vereque Deo digna, quae in ipsa continentur.* ***Quibus duabus rebus tamquam partibus omnis religio potissimum*** *constat* (De auctor. Scr. S. B. F. P. I, 272).“ Alles, was

sich nicht unmittelbar auf die Rechtfertigung bezieht, ist streitig und kann streitig sein, weil es eben zur Seligkeit nicht nothwendig ist: *Quot sunt ad religionem nostram pertinentia, de quibus quotidie disputatur, quae tamen ad salutem non pertinent?*" (Epist. ad Niemojev. B. F. P. I, 413.) „*Jesu Christi praecepta recte tenere paries est isque praecipuus totius Christianae disciplinae, sine quo ipsa concidat necesse est* (epist. ad Squarcial. ib. I, 367))." „*Ubicunque enim Christi doctrina, quod ad ejus praecepta attinet, illibata conservata fuit, ibi sine dubio ipse Jesus Christus fuisse vere dici potest, nec doneo idololatria in universum Christianorum (qui appellabatur) coetum invecta fuit, quae Christi et Apostolorum ejus praeceptis penitus adversatur, plena fuit defectio* (epist. ad Radecium ib. I, 373)." „*Est quidem Deus et Christus fundamentum salutis nostrae, sed non quatenus eorum essentiam et substantiam recte novimus, sed quatenus Dei voluntatem per Christum patefactam tenemus. Vita aeterna est cognoscere patrem illum, qui est ille solus verus Deus, et quem misit Jesum Christum. At in sacris literis Deum et Christum cognoscere non significat utriusque essentiam vel substantiam novisse, sed voluntatem, eique se obedientem praestare* (epist. ad eumd. ib. p. 375)." Wie deutlich geht namentlich aus der letzteren Stelle hervor, dass die Erkenntniss Gottes und Christi, als eine Erkenntniss ihres Willens, eine durchaus praktische ist, und daher für das theoretische Moment des Religionsbegriffes gar nichts beweist! Die Frage, ob die Religion vorwiegend theoretisch oder praktisch sei, ist überhaupt jener Zeit noch ganz fremd, sie ist eine moderne, religionsphilosophische, und setzt die kritische Analyse der Functionen des Geistes bereits voraus. Wenn man aber einmal fragt, wie der Socinianismus die Religion auffasst, so ist sie durchgängig praktisch gefasst, und es kann seinem Lehrbegriff nur desshalb der Vorwurf einer abstrakten Transcendenz, übrigens keineswegs ihm allein, gemacht werden, weil der Inhalt des Glaubens dem Erkennen positiv unzugänglich ist. Sonst entsteht der Schein der Transcendenz vorzüglich nur dadurch, dass der übersinnliche Inhalt des Glaubens kritisch gelichtet, und auf das praktisch Bedeutsame beschränkt, die Frage nach dem Wesen Gottes von der

nach seinem Willen absorbirt ist, so wenig es geläugnet werden soll, wovon am Schluss die Rede sein wird, dass das System in objektiver Hinsicht und vergleichungsweise ein unvermitteltes Aussereinander des Göttlichen und Menschlichen lehrt.

Müssen wir in der angegebenen Weise den Grundgedanken und inneren Zusammenhang des socinianischen Lehrbegriffs auffassen, so müssen wir auch seinem Inhalt weit eher einen hyperprotestantischen als einen katholisirenden Charakter zuschreiben, so können wir nur behaupten, dass der Socinianismus nicht etwa hinter den beiden anderen Hauptformen des Protestantismus zurückgeblieben, sondern vielmehr weiter gegangen ist, als sie. Man darf sich vor nichts hüten, als vor jenem fixen Formalismus, der mit stereotypen Kategorien der Gegenwart ohne weiteres an die Auffassung der Dogmengeschichte geht. So gewiss den geschichtlichen Stoff unter allgemeinere Gesichtspunkte, die erst dem religionsphilosophischen Bewusstsein aufgegangen sind, zu stellen, die Aufgabe aller höheren Behandlung der Geschichte ist; so gewiss die Erkenntniss der Gegenwart dadurch ihre Objektivität bewähren muss, dass sie alle ihre wesentlichen Momente in dem geschichtlichen Verlauf nachweisen kann: so treten diese doch hier in anderer Weise, nicht in ihrem logischen Ineinandersein, sondern durch den empirischen Stoff in einen anderen Zusammenhang gestellt, auf, und schon desshalb dürfen diese allgemeineren Kategorien nicht fertig und stereotyp werden, sondern müssen nach dem Reichthum des geschichtlichen Stoffes auch normirt und modificirt werden. Hr. Eock führt S. 110 das ergötzliche Urtheil Gabler's an, man habe die Socinianer nur desshalb von den Protestanten ausschliesen können, weil man ihre Lehren nicht genau gekannt habe, sie seien aber in ihren Grundlehren, in den ersten Principien über Offenbarung, heilige Schrift und Vernunft noch so hyperorthodox gewesen, in dem letzten Punkt, „wahre Harmsianer *ante Harmsium*," und ihre Heterodoxie habe nur in einzelnen Dogmen und in ihrer Exegese gelegen. Wenn hier der Rationalist die Socinianer zu Vorgängern von Claus Harms macht, in ihnen weit eher die Supranaturalisten, als die Rationalisten seiner Zeit wiederfindet, wenn andererseits Dorner das socinianische System in den kritischen Forschungen der Baur'schen Schule genau wieder erkennen kann: ist es vielweniger subjektiv, wenn Hr.

Fock an dem socinianischen Lehrbegriff eine den Bedürfnissen unseres Denkens entsprechende, immanentere Fassung des Gottesbegriffs vermisst, und ihn daher nach seinem materialen Inhalt weit mehr dem Katholicismus, als dem Protestantismus verwandt findet, während doch die Socinianer hierin mindestens nur den ihrer ganzen Zeit gemeinsamen Standpunkt behaupten? Wie verdienstlich und sorgfältig gleichwohl die Arbeit Hrn. Fock's ist; trotz der Hauptmängel, die ich an ihr hervorgehoben zu haben glaube, brauche ich kaum noch ausdrücklich zu erwähnen, und ich würde diese Ausstellungen nicht gemacht haben, stellte sich das vorliegende Werk nicht selbst durch Charakter und Ausführung unter die Anforderungen höherer Geschichtsbehandlung.

Nehmen wir zum Schluss noch die zuletzt berührte Frage nach der Stellung des Socinianismus in der Entwickelung des Protestantismus auf. Wenn es mit Recht als das allgemeine Wesen des Protestantismus angegeben werden muss, dass er eine unmittelbare, durch nichts Aeusserliches vermittelte Beziehung des religiösen Lebens auf Gott eingeführt, die Autonomie des religiösen Selbstbewusstseins über alle äussere Auctorität gestellt hat; so kann es keine Frage sein, dass auch das socinianische System an dem allgemeinen Wesen des Protestantismus Theil nimmt. Ist daher die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, in welcher ja eben das wesentliche Verhältniss dieser beiden Seiten bestimmt und entschieden wird, der Mittelpunkt jedes ächt protestantischen Lehrbegriffs, so kann sich auch nur an ihrer verschiedenen Fassung das Eigenthümliche eines jeden vollkommen nachweisen lassen. In dieser Hinsicht lässt der Socinianismus den ganzen Schwerpunkt in den Menschen fallen, und stellt sich dadurch in den schroffsten Gegensatz zu dem reformirten Lehrbegriff, nach welchem der Rechtfertigungsakt ohne alles Zuthun des Subjekts, durch ein schlechthin absolutes Decret vor sich geht. Zwar kömmt auch im Socinianismus Gott dem Menschen zur Rechtfertigung hülfreich entgegen, zeigt ihm den Weg, welchen er zu dem höchsten Ziele einzuschlagen hat; aber nicht darum handelt es sich, ob Gott und Mensch an diesem Prozess überhaupt Antheil haben, sondern nur darum, von welcher von beiden Seiten die Entscheidung ausgeht. Der Socinianismus kann die Entscheidung nur in dem Subjekt vor sich gehen lassen, welchem

durch die göttliche Offenbarung die Möglichkeit gegeben ist, die Keime alles Guten, die in der menschlichen Natur schlummern, zu vollendender Entfaltung und Bethätigung zu führen. Von Seiten Gottes geschieht unter dieser Bedingung nichts, als dass er die Sünden vergiebt und zum Lohne die so entfaltete Activität des Menschen durch Ertheilung der Unsterblichkeit vor dem Untergange bewahrt. Cat. R. Q. 453: *„Justificatio est, quum nos deus pro justis habeat, quod ea ratione facit, quum nobis et peccata remittit et nos vita aeterna donat.“* In dem reformirten System kann dagegen von Seiten des Menschen gar nichts geschehen, der das widerstandslose Objekt der göttlichen Erwählung und Verwerfung ist, in welchem daher selbst der Glaube in keiner Hinsicht Bedingung, sondern nur Folge der Erwählung und so sehr allein ein Act Gottes ist, dass selbst seine subjektive Vermittelung, die Busse als Reue und Entschluss zur Besserung, als *mortificatio* und *vivificatio* ihm erst nachfolgen kann. Das lutherische System aber beweisst eben dadurch seine Tiefe und Grossartigkeit, dass es beide Gegensätze in höherer Einheit zusammenzufassen, beide Interessen auszugleichen versucht. Wie in der Christologie durch die Mittheilung der Idiome die relative Selbstständigkeit der menschlichen Natur trotz ihrer innigsten Vereinigung mit der göttlichen erhalten wird, so ist Gott auch nicht in dem Sinne die *causa efficiens* des rechtfertigenden Glaubens, dass die menschliche Thätigkeit, welche sich der Gnade auch verschliessen kann, gänzlich ohne entscheidenden Antheil an der Rechtfertigung wäre. Den direkten Gegensatz des socinianischen Systems bildet in der Hauptsache das reformirte; jenes kann den Zweck der Erlösung und Rechtfertigung nur in die *gloria dei*, dieses nur in die *salus hominis* setzen. Und wenn sich beide Systeme auch berühren, wie in der Abendmahlslehre, in welcher der Socinianismus nach seinem eigenen Zeugniss von der Lehre Zwingli's ausgegangen ist (vergl. F. S. ep. 3. ad Niemojev B. F. P. I, 423, ad Petrum Statorium I, 433); so kann auch dieses die principielle Verschiedenheit beider Lehrbegriffe nicht umstossen, da sie sich beide gegen ein concretes Ineinandersein, eine gegenseitige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und des Endlichen, wehren müssen, und in dieser Hinsicht im Vergleich mit dem lutherischen System den Charakter einer unvermittel-

ten Transcendens an sich tragen, der aber bei dem einen so wenig wie bei dem anderen als ein Reflex des katholischen Princips anzusehen ist, sondern nur aus dem Auseinanderfallen des im Wesen des Protestantismus in der Einheit Enthaltenen erklärt werden darf.

In dieser Weise glaube ich den principiellen Unterschied der bedeutendsten Lehrbegriffe, unter denen mir auch der Socinianismus eine wesentliche Stelle mit Ehren einzunehmen scheint, bestimmen zu müssen. Ich muss mich der von Dr. v. Baur theol. Jahrbücher 1847, Heft 3. vorgetragenen Ansicht auch nach den sehr lehrreichen Erörterungen der DD. Schweizer und Schneckenburger (ebdas. 1848, H. 1.) am nächsten stellen. Nur glaube ich allerdings in dem praktisch-religiösen Gebiet die Wurzel jener Differenz suchen zu müssen. Auch bei den Reformirten ist die entschiedene Voranstellung der göttlichen Seite schwerlich aus einem solchen theologischen Interesse zu erklären, welches bei der Gottesidee von ihrer Beziehung auf das religiöse Subjekt abstrahirt; auch Calvin eröffnet sein Lehrgebäude mit dem Grundsatze, dass es nicht darauf ankomme, zu wissen, was Gott an sich, sondern nur, was er für uns sei. Wenn aber auch alle protestantischen Systeme von dem Verhältniss Gottes zu dem Menschen ausgehen, so ist ja für die Bestimmung dieses Verhältnisses ein dreifacher Standpunkt der Betrachtung möglich, welcher sich denn auch wirklich in den drei protestantischen Systemen nachweisen lässt. Der Socinianismus bildet desshalb den schroffsten Gegensatz zu dem reformirten Typus, weil er die Entscheidung nur auf Seiten des Menschen, wie dieser nur auf Seiten Gottes verlegt, während der lutherische Lehrbegriff beide, sich gegenseitig ergänzenden Einseitigkeiten zur Einheit zusammenzufassen versucht. Es scheint mir, dass alle Verschiedenheiten der Lehrbegriffe auf diese Wurzel zurückgeführt werden können. Wenn das reformirte System in der Lehre von der unbedingten Prädestination die Selbstständigkeit des menschlichen Subjekts völlig aufhebt: so vertritt der Socinianismus gerade die entgegengesetzte Einseitigkeit, indem er im Interesse der menschlichen Willensfreiheit die Allwissenheit Gottes in Bezug auf das möglich Zukünftige, auf der Freiheit Beruhende beschränkt (s. Fock S. 439 ff). Wie kann der theologische Charakter des reformirten Lehrbegriffs im Unterschiede von dem anthropologischen des socinianischen deutlicher hervortreten!

Dieselbe Differenz tritt auch in der Christologie hervor. Wenn das reformirte System das ganze Erlösungswerk nur auf den Logos, nicht auf die menschliche Natur zurückführen, diese nur als das Organ, Vehikel seiner zeitlichen Erscheinung, die ganze Menschwerdung nur als einen göttlichen Akt ansehen kann; das socinianische System dagegen vor der allein wirkenden menschlichen Natur die göttliche ganz beseitigen muss, und allein in dem ebenso äusserlichen *raptus in coelum* nachklingen lässt: so zeigt sich uns auch hierin die beiderseitige Einseitigkeit, welche von beiden in dem Wesen des Geistes gegründeten Interessen keines zu seinem Rechte kommen lassen kann, ohne das andere zu beeinträchtigen, und daher, so berechtigt sie an sich ist, doch nur auf eine höhere Einheit über sich hinausweisen kann, in welcher die starre Consequenz der von einem der beiden Pole ausgehenden Betrachtung an den Wendepunkten zurückgebogen, aber eben damit nur das Recht aller wesentlichen Momente des religiösen Lebens und Denkens gewahrt wird.

IV.

Gedanken über Religion, Dogma und Cultus.

Von

Helfer Feuerlein

in Herrenberg.

Es wurden in einem früheren Jahrgange dieser Jahrbücher (1845, 1s und 3s Heft) von Zeller tiefer eingehende Untersuchungen über das Wesen der Religion angestellt, in denen besonders das Bestreben sichtbar war, über die unzureichenden Erklärungen Hegel's und Feuerbach's in diesem Punkte hinauszugehen. Wirklich hat auch Zeller einen Anfang zu einer gründlicheren Kenntniss des religiösen Seelenlebens gemacht; aber mehr durch feine, empirische Beobachtungen, die er im Einzelnen einstreut, und durch

allgemeine Gesichtspunkte, die er für seinen Gegenstand fixirt hat, als durch eine gelungene, concrete Ausführung derselben. Wenn er nämlich in der Religion ganz richtig als ihr Specifisches das persönliche Verhältniss, in dem der Mensch zu Gott steht, das Verhältniss des endlichen Subjekts zum absoluten Subjekt, die Beziehung des persönlichen Selbstbewusstseins zum Gottesbewusstsein angibt, so verfällt er, weil er, wie nachher noch deutlicher werden wird, auf die einzelnen Akte des religiösen Bewusstseins in seinem Sichselbsterzeugen nicht eingeht, in seiner genaueren Anschauung des religiösen Gemüthszustandes wieder auf die Standpunkte, die er doch zu überwinden gesucht hatte, zurück. Sofern nämlich das religiöse Ich nach Zeller in dem subjektiven, persönlichen Verhältniss zu Gott seiner Seligkeit gewiss wird, ohne eine Selbstvermittlung in sich, eine Schule der Selbstverläugnung durchgemacht zu haben, und statt dessen sich mit Einem Male in seiner ganzen und ungebrochenen Totalität in der Gewissheit seiner Seligkeit befindet, so will zwar Zeller in diesem Thun nicht wie Feuerbach nur eine egoistische, die Wünsche des schwachen Herzens und der eitlen Einbildungskraft erfüllende Tendenz, sondern eine natürliche und berechtigte Befriedigung des Gemüthes erblicken; allein Beide stimmen darin überein, dass sich der Religiöse ohne innere Arbeit, ohne reine Aktivität durch blosse Hingebung in den Besitz seiner Seligkeit setzt. Andererseits soll aber die Wahrheit der Religion in ihrem Inhalte bestehen, der, wie der Gegenstand des denkenden Geistes, ein allgemeiner ist. Dann muss aber, wie diess auch hier sich zeigt, die Hegel'sche Anschauung der Religion als einer dem absoluten Inhalte nach inadäquaten Vorstellungsweise eintreten; denn nur hinsichtlich des Erkennens, das in dem religiösen Verhalten liegt, kann von einem Inhalte gesprochen werden. Deswegen bleibt auch für Zeller die Religion als blosse Vorstellung von dem Objekte der Wahrheit eine hinter der Philosophie zurückgebliebene Stufe des Bewusstseins, und wo er auf die Einführung der philosophischen Erkenntniss unter das Volk zu sprechen kommt, kann er sich Solches nur auf theoretische Weise vermittelt, in der Form der Aufklärung oder durch die Pflege der Intelligenz denken, womit entschieden das specifisch religiöse Leben der fortschreitenden intellectuellen Entwicklung zum Opfer gebracht wird.

Um die vorliegende Frage weiter zu befördern, dazu bedarf es, wie wir schon angedeutet haben, einer Beobachtung des Ganges, den das fromme Bewusstsein in seiner Entstehung nimmt. Wir können dabei an die Stelle anschliessen, in der auch ZELLER in richtigem Gefühle dessen, wovon es sich handelt, einen Ansatz dazu genommen hat, nicht nur den Zustand des frommen Gemüthes zu malen, sondern auch dessen Erzeugung nachzugehen. Er sagt in dieser Hinsicht: „Das Gefühl der Beziehung auf ein Unendliches habe seine Wurzel in dem Gefühl der eigenen Endlichkeit, das dem Menschen zerstörenden, äusseren Gewalten gegenüber zum Bewusstsein komme; der Mensch stelle dann diese Gewalten als Eine schlechthin überlegene Gewalt, als ein Höheres in der Form eines objektiven, für sich seienden Wesens sich gegenüber. Zu diesem Wesen verhalte er sich aber nur anschauend: es sei nur eine Vorstellung seiner Einbildungskraft. Es erhalte demgemäss auch nur die Gestalt, die ein Erzeugniss des Gemüthslebens des persönlichen Bedürfnisses habe, nämlich die Gestalt der Persönlichkeit. Gegen dieses Wesen könne er dann die Gefühle der Dankbarkeit und des Vertrauens hegen, statt der anfänglich niederern Gefühle der Furcht und der Abhängigkeit.“ Es zeigt sich in dieser allgemeinen Orientirung ZELLER's auf dem Wege des religiösen Verhaltens, wie nahe er dessen psychologischer Erklärung gewesen ist; daher auch unser Versuch an seine Arbeit, als die bis dahin am weitesten vorgedrungene, anknüpfen kann. Es erheben sich nämlich jetzt die beiden Fragen: 1) wie kommt denn der Fromme dazu, die einzelnen, ihm gegenüberstehenden Naturgewalten in der Form einer Einheit zu erblicken, 2) wie kommt er dazu, aus dieser ihm anfänglich feindlich entgegenstehenden Einheit eine ihm befreundete zu machen, wofür wir uns doch nicht nach FEUERBACH's Vorgang auf das blosse subjektive Belieben des Herzens berufen dürfen. Das erste Räthsel, die Verwandlung der einzelnen Naturmächte, die auf den Menschen störend und hemmend einwirken, in die Einheit einer über der Natur stehenden Macht ist durch die Erinnerung daran zu lösen, dass alles Naturleben oder aller Stoff der Anschauung, wie wir schon aus KANT wissen können, dem Bewusstsein nur in der Form der ursprünglichen Synthesis der Apperception zukommt, oder dass alles räumlich und zeitlich auseinander Liegende für einen Geist ist, der

ihm die Form seiner Einheit aufdrückt, indem er es in sich aufnimmt. Kommt also auf ein Bewusstsein ein Druck von so verschiedenen und an verschiedene Bedingungen geknüpften Naturursachen, so fühlt und empfindet es, sobald sie über die äusseren Organe in das innere Seelenleben eindringen, in sich selbst sie nicht in ihrer Einzelheit, sondern als eine Einheit. Würde nun der Geist rein denkend verfahren, so wüsste er, dass diese Form der Einheit nicht von den Aussendingen herkomme, sondern von ihm selber. Da ihm diess aber nicht möglich ist bei dem rein leidentlichen Verhalten, zu dem er durch den äusseren Druck sich verurtheilt sieht, so wird er ebendiese Form nicht seinem Thun zuschreiben, sondern hinter den einzelnen Objekten in einer Naturkraft finden, die er sich auf menschenähnliche Weise als schaffend vorstellt. Das Weitere aber, was sich mit dem Bewusstsein begibt, ist durch das Verhältniss des Geistes in seinem ewigen Begriffe zur Natur bedingt. Die Natur sieht oberflächlich betrachtet selbstständig und selbsthandelnd aus, und man meint, sie bestimme den Geist, wie sie denn auch in ihren Einwirkungen auf das Bewusstsein diese Rolle zu spielen scheint. Allein wir haben schon gesehen, wie der Geist, sobald sie ihm sich zu fühlen gibt, sie sich assimilirt, sein Wesen ihm aufdrückt, und es ist diess nicht das Thun des Geistes in einer einzelnen seiner Emanationen, sondern sein Begriff. In dem Verhältniss, in dem er zur Natur steht (und von keiner andern Erscheinungsweise der Natur können wir als denkende Subjekte reden), kommt ihm die Causalität zu, wenn es auch gleich Anfangs den Anschein hatte, als werde er durch die Natur nicht bloss zur Thätigkeit sollicitirt, sondern auch in seiner Thätigkeit geleitet und bestimmt. Dieses Freithätigsein des Geistes in seinem Begriffe verbirgt sich auch dem religiösen Verhalten nicht. Stellt sich nämlich das von einem äusseren Objekte getroffene Bewusstsein die Causalität hiefür als Eine Kraft vor, so hält es sich selber zwar immer noch für bindend, aber es hat durch diese aus dem Begriffe des Geistes folgende, wiewohl unbewusste, Handlungsweise des subjektiven Geistes in jener seiner Voraussetzung seine eigene Befreiung von der Naturgewalt errungen. Es hat sich das ihm vorher feindlich gegenüberstehende Naturobjekt zu der ihm befreundeten Einheit des Geistes umgewandelt. Denn indem es unbewusst in der Einheit der Natur-

gewalt, die es sich wegen ihrer geäusserten Wirkung als selbstständig vorstellte, vielmehr die im Wesen des Geistes begründete Abhängigkeit des äussern Objekts vom Geiste und dessen Priorität gefunden hat, weiss es jetzt nichts mehr von einem stationären Gegensatze des Aussendinges gegen sich, sondern nur von der an dessen Stelle getretenen höchsten Causalität des Geistes, der auch es selber, aber zu seiner Freiheit bestimmt hat. In diesem Gange findet das Bewusstsein Ruhe und Freiheit, wie wohl zu bemerken ist, um das religiöse Verhalten in seiner Schärfe aufzufassen, nicht in einer unmittelbaren Anschauung seiner Selbstthätigkeit in ihrer Aeusserung, da es sich ja derselben an sich schon nicht bewusst ist, sondern in einer Vermittlung derselben durch sein Sichselbstbeobachten in dem allgemeinen Begriffe des Geistes, dem objektiven Geiste, dem allein Handeln zukommt, während das subjektive Bewusstsein sich leidend fühlt. Letzteres könnte nämlich wohl seine Freiheit immer bethätigen, auch wenn es sich nur auf sich selbst beschränkte, aber nie sie in der Ruhe anschauen, weil es selber für sich immer in Thätigkeit und ewiger Reibung mit der Natur begriffen ist, und es sein Ziel und seine Bestimmung nur in der schlechthinigen immer schon vollbrachten Bewältigung der Natur in dem Urbegriffe des Geistes vor sich sehen kann. Die Religion lässt sich hiernach definiren als die Befreiung des subjektiven Geistes von den Naturschranken durch seine Erhebung zu seinem Sichselbsterfassen im Begriffe des freien Geistes. In diesem Thun macht aber der Geist keine theoretische, sondern wesentlich eine praktische Laufbahn durch. Theoretisch ist jener Gang, welchen Hegel ihn nehmen lässt, wenn er in der Religion unmittelbar von seinem Wesen und von seiner Freiheit wissen soll. Wiefern zu meiner, wie ich glaube, richtigen Auffassung der Religion noch am ehesten Schleiermacher einen Anlauf genommen hat, an den auch Zeller's Gedanken erinnern, werde ich an einem andern Orte, in einer demnächst erscheinenden Abhandlung über die philosophische Grundlage der Schleiermacher'schen Dogmatik nachweisen, und die allgemeinen Grundzüge meiner Theorie über die Schleiermacher'schen Anfänge hinaus darlegen. Jetzt können wir uns auch das Resultat, das Zeller mehr vorausgesetzt, als bewiesen hat, erklären, wie an das Gefühl der

Furcht und Abhängigkeit das Höhere der Dankbarkeit und des Vertrauens sich anschliesse; ja wir können einen ganzen Cyclus religiöser Tugenden, wie Demuth, Liebe zu Gott, Ergebung in seinen Willen, Geduld, fromme Gemüthsruhe u. s. w. aus dem geschilderten Gange des Bewusstseins erklären; diese Tugenden sind alle Früchte Eines Baumes.

Aber kann und soll an dieser ethischen Grundrichtung, die wir der Erhebung des frommen Gemüthes zuschreiben müssen, ausser dem theologisch Glaubigen nicht auch der speculativ Gebildete Theil nehmen? Verhält es sich wirklich so, wie Zeller meint, dass der Glaubige, der sich sein Absolutes nur in der Form der numerischen Einheit denken kann, von seiner Frömmigkeit den Philosophen ausschliessen darf? *Wir müssen die bezeichnete Religiosität für durchaus sittlich obligatorisch halten, mag es mit dem dogmatischen Glauben stehen, wie es will, weil sie auf einem inneren Thun des Gemüths und des Willens, welches eine Pflicht des vernunftbegabten Menschen ist, beruht.* Man setze den Fall, es unterlasse einer völlig die genannte Zurückführung eines Uebels, das ihn trifft, auf ein letztes Absolutes. Ein Solcher ist entweder von dem Unglück nicht besonders berührt, und es unterliegt einer sittlichen Beurtheilung, wieweit dies in Uebereinstimmung stehe mit den Forderungen eines humanen, feineren Gefühlsorgans, oder er ist tiefer davon afficirt, aber er vollzieht nicht den Regress auf eine unendliche Causalität. Er wird sich grämen und murren über sein hartes Schicksal, und beharrt damit unglücklich in seiner ungebrochenen, natürlichen Selbstheit, die doch nie den Trieb verliert, sich selber zu überwinden, statt dass er in der Anschauung des in sich freien und über die Natur übergreifenden Geistes seine Ruhe und seinen Frieden zu finden strebte, oder er wird stoisch sich in das Nothwendige, Unabänderliche fügen; damit leugnet er aber das Gesetztsein dieser Nothwendigkeit durch den Geist und verzichtet auf seine Befähigung, sich in diesem Vertrauen über die bloss physische Seite derselben zu überheben. Es mag hieraus klar sein, wie das religiöse Thun nichts mit der Weltanschauung des Einzelnen zu schaffen hat, und darum der Glaubige und der Philosoph in dieser Hinsicht gleich wenig dispensabel sind. Aber Ein Unterschied bleibt doch zurück

zwischen Beiden, dass nämlich der Letztere eine Einsicht in die Erlebnisse des Bewusstseins hat, die dem Andern entgeht. Der Philosoph weiss, dass es auf einer psychologischen Nothwendigkeit beruht, wenn der subjektive Geist die Form, in der ihm der Natureindruck zukommt, auf seine Weise umprägt; er weiss, dass sich sein freier Geist über die Naturschranken erhebt. Dagegen findet der Gläubige sich zuerst abhängig von einer Naturmacht, die ihm unter der Hand gleichfalls zu einer Abhängigkeit, aber von einer geistigen Causalität umschlägt, zu der er aber, auch wenn sie eine ihm befreundete wird, nur in eben diesem Verhältnisse bleibt. Allein diese theoretische Differenz macht darum gar nichts aus für eine Verschiedenheit des ethischen Verhaltens, weil einerseits der Denkende, so gut, wie der Glaubende, durch einen Willensakt seine Selbstbefreiung und Selbsterkenntniss, wenn auch mit Bewusstsein des durchlaufenen Weges, erst erringen muss; und andererseits die Abhängigkeit vom Absoluten auch für den theologisch Glaubenden in Einem die Beseligung nicht nur, sondern auch die Befreiung des Gemüthes ist; denn auch er findet sich, wenn nicht mit dem Verstande, doch mit der ganzen Hingebung seiner Seele in dem absoluten Prius der Natur. Es verliert dann auch die Frage über die persönliche oder die unpersönliche Vorstellungsweise des Absoluten ganz die Bedeutung, die ihr unrichtiger Weise oft zugeschrieben wird. Der Fromme erfährt es ja an dem innerlichen Prozesse, den er durchmacht, dass es jeden Falls eine über das Getreibe des Endlichen erhabene ruhende Uridentität von Geist und Natur ist, der er sich genähert sieht. Wirklich ist auch das Misstrauen derer, die sich als specifisch religiös dünken, nicht sowohl, wie Zittau es darstellt, gegen die unpersönliche Art, das höchste Wesen zu denken, als gegen einen Pantheismus, der eine höchste Einheit unmöglich macht, gerichtet.

Es mag von Interesse sein, die Frömmigkeit in dem weiteren Verlaufe, den sie nimmt, mit Rücksichtnahme auf die beiden ihrer theoretischen Weltanschauung nach verschieden organisirten Individuen noch ferner zu verfolgen. Das Bewusstsein ruht in dem Göttlichen, in dem es sich frei und beseligt fühlt, von seinen Leiden, die ihm die Verwicklung mit der Aussenwelt bereitete, aus. Aber es kann vermöge seiner Organisation sich nicht in einer absoluten Ruhe

behaupten; die Ruhe muss neuer Thätigkeit weichen und neben dem Ausruhen im Göttlichen ist es dieses Thun, in dem es gegen die Schläge der Naturgewalt reagirt und sein Afficirtsein von ihnen negirt. Ja, es ist eben das Gefühl von seinem Befreitsein im absoluten Begriff des Geistes, was es davon belehrt, dass es nur in der der Natur immer überlegenen geistigen Wirksamkeit sich wiederfinde und seine Unfreiheit in diesem steten Sichbethätigen seiner Freiheit abarbeiten müsse. Die glaubige Vorstellungsweise weiss auch hier nicht, was mit ihr vorgeht; es ist das schlechthinige Sichberuhigen im göttlichen Willen, womit es allen Schmerz und alle Trauer vertrieben zu haben glaubt. Dass z. B. nach einem Todesfalle das Wirken in den gewohnten Lebensverhältnissen, der engere Anschluss an den Kreis der zurückgebliebenen Lieben, eine gemeinnützige Sorge und Hingebung an Andere überhaupt, auf die nachgewiesene Weise, das Gemüth, neben dessen Ruhe in Gott, erhebe und beruhige, diesen Zusammenhang kennt die Vorstellung nicht, die ihre Trostquelle in einem göttlichen Akte der Trostspendung allein findet. Demungeachtet durchlebt sie auch diesen Zusammenhang, und das Wirkliche, was zum Trost und zur Erhebung des Menschen verhilft, ist immer der Wechsel der beiden Seelenstimmungen, des religiösen Ruhens in Gott und des religiösen Handelns aus der durch Gottes Anschauung gewonnenen Ruhe heraus. Die Vorstellung verzichtet darauf in dem Unglücke, das sie trifft, einen Sinn und eine Vernunft zu finden, und schiebt diese, die sie nur vertrauensvoll voraussetzt, dem Bewusstsein Gottes zu, während das Denken vermöge der Erkenntniss des Zusammenhangs zwischen dem absoluten und subjektiven Geiste für sich selbst in allem Geschehen ein Gesetz und eine Mahnung findet, wie ich Solches nach der schönen Darstellung, die Zeller über das Verhältniss des Bewusstseins gegenüber dem Uebel in den Jahrb. 1847, 1. H. gegeben hat, nicht näher nachzuweisen brauche. Allein auch die Vorstellung erreicht in praktischer Hinsicht die Stufe, wo ihr durch sittliches nach Innen und nach Aussen gerichtetes Handeln ein Verständniss davon aufgeht, dass Gott mit allem Uebel, das er sendete, nur ihr Wohl, nur ihre Besserung, Prüfung und Bewährung bezweckt hat. Darin, dass sie nur Gottes Willen in der Verwendung aller unangenehmen Lebenserfahrungen zu ihrem Seelenheile zu ver-

wirklichen weiss, hat sie in Wahrheit auch ihre thätige, nicht nur ihre contemplative Selbstbefreiung im Anschauen des Absoluten vollzogen. Die Philosophie hat es seither häufig darin verfehlt, dass sie das praktische Handeln des Ich nach seiner Voraussetzung in der Idee Gottes oder des Geistes, wodurch es erst auch ein religiöses wird, nicht erfasst hat, wie diess auch bei der sonst so tief eindringenden Abhandlung Zeller's über den Werth des Uebels für das sittliche Thun vermisst wird. Es macht übrigens auch hier keinen Unterschied aus, ob der Glaubige den Willen Gottes, oder der Philosoph den Begriff des Geistes als das menschliche Thun bestimmend voranstellt. Immer muss ja doch der endliche Geist aus dem Gedanken heraus, dass sein Thun ein von einem Höhern bedingtes ist, handeln. Sittlich kann allerdings der Mensch auch dann verfahren, wenn er davon absieht, dass es für seine Willensbestimmungen eine ideale Voraussetzung in Gott gibt, da ja sein endlicher Geist an sich schon autonomisch ist. Religiös wird meine Entschliessung erst, wenn ich auf die im Absoluten ewig anschaubare Möglichkeit des Geistes in der Natur reflektire.

Es enthält nämlich die immer schon daseiende Einheit des Geistes und der Natur, wie wir sie in Gott verlegen, zwei Momente für das praktische Verhalten. Das eine Moment ist die geforderte Erhebung des concreten, handelnden Willens, (nicht nur des Gemüths) in jene Freiheit, die das Wesen des Geistes ausmacht, das andere ist die Beruhigung für den schlechthin freien Willen, dass seinem Wollen immer das Vollbringen, dem Thun das Gelingen entspreche. Es ist unschwer, jenes erste Moment in der christlichen Religion zu finden. Wenn Christus von uns Selbstverläugnung, Verzichtung auf unsere Lüste und Begierden fordert, wenn er in seiner Vergeistigung des Dekalogus die tiefste und innerste Befreiung vom Bösen von uns verlangt, wenn er uns Gott um seinen Geist bitten heisst, so fordert er damit nur unsere Erhebung zu unserem wahren Wesen in Gott. Und wenn der Philosophie die Bitte um einen in unser Bewusstsein dazwischen einzuschiebenden Geist Gottes magisch vorkommen sollte, so ist sie an jene Entzweiung im Menschen zu erinnern, vermöge deren die Erhebung des Willens aus seiner Eigensucht und seinem Selbstgenusse heraus zum Wollen und Vollbringen eines allgemeinen, ansichseienden Willens der Erfüllung

mit einer nicht in dem menschlichen Vermögen liegenden Kraft gleich sieht, da sie nur durch den Akt einer schlechthinigen Losreissung von der selbstischen Anlage zu Stande kommt. Sie wird hienach auch im Gebete nur den Ausdruck einer gegenüber der gegebenen Anlage ganz neuen geistigen Selbsterhebung sehen, die gar wohl als eine zweite Anlage, als ein göttliches Gnadengeschenk erscheinen kann.

Das zweite Moment liegt bei der Religion schon in der Vorstellung, dass Gott, der Herr der Natur, auch der Gesetzgeber ist. In Aussprüchen Jesu, wie: der Glaube könne Berge versetzen, alles, was man in seinem Namen bitte, werde man, wenn man glaube, empfangen u. s. w., ist die Congruenz des frommen Wollens mit seinem äusseren Resultate; in Aussprüchen, wie: Trachtet am ersten nach dem Reich Gottes, so wird euch alles Uebrige von selbst zufallen, die Congruenz des Wollens mit dem innern Resultate des Sichbefriedigtfühlens enthalten. Freilich konnte der Gedanke des Zusammenfallens des Werkes mit dem wirkenden Subjekte in seiner Reinheit von einer Weltanschauung noch nicht ausgesprochen werden, die nur in Gottes willkührlichem, wenn auch intelligentem Willen, der sich in besondern Arten äussert, noch nicht in dem nothwendigen Wesen des Geistes, der sich in die Natur legt, das Entsprechen der That und ihres Erfolges sehen konnte. Ein neues Bewusstsein konnte darum für die fromme Gemüthsstimmung durch die Philosophie aufgehen, die durch das Wissen von einem freien Thun des autonomen Ichs auf das Problem von der Correspondenz des äusseren Werkes mit der innern Handlung gekommen ist. Es ist bekanntlich Fichte, der das Beruhen des individuellen Willens in der moralischen Weltordnung, in dem Ewigen, wo derselbe mit seiner eigenen Befreiung auch die Befreiung seines ganzen Seyns hat, behauptet. Das Mangelhafte seines Standpunktes war nicht die Aufstellung dieses Gesichtspunktes, sondern nur das, dass er, worauf die spätere Philosophie hingearbeitet hat, die concrete Verwirklichung dieser Befreiung des Ich in der Welt, als dem Organismus des ewigen Geistes, noch nicht erkannt und nachgewiesen hat. Aber mit Recht war er es sich bewusst, dass er im Interesse der Religion sein Problem aufgestellt hatte (er hatte dieses Bewusstsein noch mehr, als die Philosophie unserer Zeit, der

es häufig abhanden gekommen zu sein scheint). Kein anderer Sinn, als der von Fichte ausgeführte, liegt den Versprechungen Jesu von der Gewährung, welche das Flehen des Frommen bei Gott findet und von der Allmacht des auf Gott gerichteten Glaubens zu Grunde. Im Geiste einer reinen Religiosität, die sich mit der urchristlichen Eins weiss, wehrt er sich darum auch gegen jene Scheinfrömmigkeit der Orthodoxen seiner Zeit, die Genuss und Glückseligkeit, unabhängig vom Handeln, von Gott als dem Herrn des Schicksals und dem Geber des Glückes erwarten und dadurch ihre gänzliche Entfremdung von dem Leben, das aus Gott ist, an den Tag legen. Man wende gegen Fichte nicht ein, auch die biblische Vorstellungsweise enthalte diesen Eudämonismus. Wenn in der Bibel auf den Lohn im Himmel vertröstet, wenn dem Menschen ein anhaltendes Bitten um die Gnadengabe des göttlichen Geistes angerathen wird, so ist hier das ethische Verhältniss der Kindschaft zu Gott vorausgesetzt, somit die noch unmittelbare Form des Einsseins des menschlichen mit dem göttlichen Willen, wie es sich in dem hingebenden Vertrauen des Kindes äussert, nicht ein Knechtsverhältniss, in dem von Gott auf äusserliche Weise ein Lohn erwartet oder bekommen werden kann.

Die Philosophie hat nach Fichte das bei ihm Fehlende ergänzt, nämlich die Nachweisung, wie die von ihm behauptete Congruenz der That und ihres Resultats, für die in Gott eine Gewähr vorhanden ist, in dem Verhältniss des Geistes und der Natur zu einander wirklich vollzogen wird. Indem Schelling in der Natur ganz allgemein die Kehrseite des Geistes, Hegel in Staat, Leben und Kunst eine Schöpfung des Geistes sah, haben sie eine Sphäre eröffnet, in welcher der Wille nicht nur *in abstracto* die Gewissheit seines Erfolgs in Gott, sondern die eigene Bethätigung derselben in seinem concreten Handeln hat. Aber hier entsteht die Frage, ob die Pflicht, in den für das sittliche Thun hiemit aufgeschlossenen Lebenskreisen zu wirken, noch aus den Forderungen der Religion an das ethische Bewusstsein folge, oder ob es nicht für sie gleichgiltig sei, oder gar ihre eigentliche Sphäre beeinträchtige, wenn auf diese Art der Kreis der Thätigkeit erweitert wird. Zeller scheint nach einigen Bemerkungen, in denen er den Cultus als ein besonderes, gottesdienstliches Thun und das Dogma als eine Aneinanderreihung von

sittlich obligatorischen Glaubenssätzen für die **einzigen consequenten Aeusserungsweisen** des religiösen Verhaltens nimmt, die Verträglichkeit einer universalistischen Sittlichkeit mit der Religion geradezu in Abrede zu stellen. Es muss nun allerdings zugegeben werden, dass das Christenthum bei seiner erstmaligen Consolidirung als Kirche mit Symbol und ceremoniellem Gottesdienst auftreten musste, weil bei dem ersten Erscheinen des christlichen Prinzips der von demselben erfüllte Geist seinen Inhalt noch nicht als selbsterzeugten begriff, sondern nur als von Aussen gekommenen ansah, den er sich darum auch wieder in äusseren Gefässen aufbewahren zu müssen glaubte. Allein eine nähere Betrachtung des frisch aus erster Quelle schöpfenden religiösen Gemüths, das noch unmittelbar und mit ganzer, ungeschwächter Kraft im Göttlichen leibte und lebte, überzeugt uns, dass die ausschliessende Beschränkung der Religiosität auf die genannten Sphären durchaus nicht im **Wesen der Religion** selbst liege, dass also eine Zeit kommen kann, wo man ein Christ und fromm auch ohne diese Beengung des ethischen Gesichtskreises sein wird. Man erlasse es mir, die Gedanken und Worte des Stifters unserer Religion besonders aufzuzählen, aus denen zu schliessen wäre, dass er sich gegen eine Einengung der in ihm überwallenden religiösen Kraft in die Schranken der bezeichneten Endlichkeit ausgesprochen hätte. Seine schöpferische Genialität in der religiösen Sphäre ist der stärkste Beweis dafür. Aber man betrachte nur das urchristliche Bewusstsein, wo doch der fromme Sinn am reinsten und ungetrübtesten war, und das fromme Leben noch am frischesten aus seinem ursprünglichen Borne hervorquoll. Das Andenken an den für ihre Sünden gestorbenen und durch Gott von den Todten auferweckten Erlöser und die freudige Hoffnung auf seine Wiederkunft versammelte die Urchristen. Begeistert that jeder dem Andern seine überströmende Seligkeit, seinen Glauben und sein Vertrauen auf die Zukunft kund. Kein äusseres Zeichen verband die Einzelnen, sondern die Einigkeit im Geiste, die an keinem sichtbaren Merkmale der Lehre oder des Gottesdienstes erkennbar war. Zeiten und Räume waren noch nicht, wie in den Zeiten der Kirche, für die Versammlungen der im Geiste Verbundenen bestimmt abgegränzt; wo und so oft die Begeisterung trieb, fand gegenseitige Mittheilung Statt. Kurz, das Herz war voll,

und kein anderes Interesse konnte in demselben mehr Raum gewinnen, wie uns diess am deutlichsten aus den Briefen des geistig so reichbegabten Apostels wird, dessen ganzes Dichten und Trachten in der innerlichen Verarbeitung des Gefühls seiner Begnadigung durch den Herrn und in dem Bestreben, seiner Gnade auch Andere theilhaftig werden zu lassen, aufging. Als aber das Andenken an den göttlichen Freund bei den Jüngern mehr in die Ferne gerückt wurde, als im Laufe der Jahre das gewöhnliche Leben seine Forderungen geltend machte, als die alltäglichen Sorgen und Bedürfnisse gegenüber der Erfüllung des Gemüths mit überirdischem Inhalte wieder ihre Befriedigung verlangten, da verlor nun auch die Beschäftigung mit dem Göttlichen jenen Charakter des gemüthlichen Erhoben- und Erregtseins. Der Inhalt, der zuvor das Herz gehoben und getröstet hatte, war dageblieben, aber die Form des Bewusstseins, das ihn aufnahm, war eine andere geworden. An die Stelle des entzückten Herzens, des begeisterten Willens, war wieder das gewöhnliche Thun und Treiben mit seiner abgemessenen Ordnung und Regelmässigkeit getreten. Kein Wunder, dass jetzt der Drang rege wurde, auch den religiösen Inhalt in dieser Form und nicht mehr in der früheren, flüssigen, zu besitzen; kein Wunder, dass statt des alle Schranken der Reflexion und der Sinnlichkeit überspringenden frommen Gefühles jetzt der kalt berechnende Verstand seine Rechte sich vindicirte. Damit erhielten an dem durch die unendliche Anlage des Menschen erzeugten Inhalte die endliche Intelligenz, die das Unendliche in die Reflexionsformen eines Dogma bannen will, und die endliche Berechnung, die in einem Dienst zu Ehren Gottes auch sich nicht vergisst, ihren Antheil. Dabei wird aber die Erhabenheit des religiösen Inhalts vor allem anderen hinfort anerkannt; daher die Bedeutung, die jetzt das kirchliche Denken und Handeln erhält, das sich gegenüber allem Profanen in seiner Auszeichnung fixirt. Die Einseitigkeit dieser Anschauungsweise liegt darin, dass nicht mehr, wie Anfangs, die subjektive Erhebung des Gemüths, die in der Stille des Herzens freilich auch jetzt noch ebenso sehr Platz behält, die gehörige Geltung hat, sondern der an sich unlebendige Stoff und dessen endliche Behandlungsweise. Es fehlt jetzt an der frischen Lebendigkeit, mit der das Bewusstsein von der neuen Wahrheit gemüthlich ergriffen worden war; es ist nur ein subjektives Bedürfniss

nach dem **festen Besitze** der tröstenden und beseligenden Wahrheit vorhanden, die man sich nun nach der sonstigen Weise geistigen Besitzthums, von dem es **auch** einen Theil bildet, zu eigen machen will. Darf nun auch bei der Bildung des Dogma der Antheil, den ein praktisches Interesse an ihm hat, da dieses nach Zeller's richtiger Bemerkung in den meisten Streitigkeiten den Ausschlag gegeben, nicht vergessen werden, so ist doch dieses Interesse nicht mehr jenes reine, das urchristliche Leben durchdringende, weil es einem andern berechtigten, dem des strengeren, logischen Denkens bei den Häretikern sich entgegensetzt.

Verhält es sich in der geschilderten Weise mit der Entstehung des Dogmas, das durch die Kirche bald ein obligatorisches wurde, war dasselbe in der unbezweifelt christlichsten Zeit nicht vorhanden und lässt es sich nur durch eine, wiewohl nothwendig eintretende Trübung des rein frommen Gefühls erklären, so können wir keinen Anstand nehmen, seine Existenz und die der Religion nicht nur nicht zu identifiziren, sondern es sogar als störend für die freie Entwicklung des frommen Gemüthslebens zu bezeichnen und darum in der weitverbreiteten Opposition unserer Zeit gegen Dogmen- und Symbolzwang ein Zeichen von einer regeren Religiosität zu erblicken. Dabei müssen wir uns nur gegen das Missverständniss wahren, als erklärten wir uns hiermit gegen den freien Glauben an eine dogmatisch normirte Lehre, nur gegen einen unfreien, unlebendigen und erzwungenen, zu dem eine Kirche oder eine Gemeinschaft nöthigen könnte, sprechen wir. Andererseits, wenn wir in der Bildung des Dogma die Religiosität **auch** thätig sehen müssen, muss der stürmische Drang, in dem man sich oft des Dogmenzwanges entledigt wissen will, in seine Grenzen zurückgewiesen werden, nämlich zu der Erkenntniss, dass bei den Dogmen der sie erzeugende, praktische Trieb nicht ausser Augen gelassen, und das noch schlagende Herz in ihnen gerettet werden müsse.

Das gleiche Resultat ergibt sich uns auch, wenn wir die Gestaltung der Frömmigkeit in ihrem **Cultus** betrachten. Auch hier wird im Namen der Frömmigkeit ein Accidens fallen gelassen werden müssen, damit man um so fester an der Substanz festhalten könne. Weiter noch meint eine Stimme gehen zu müssen, die sich in den Jahrbüchern der Gegenwart (Jahrg. 1845. Dezemberheft) vernehmen liess,

die VISCHER's in: „Gervinus und die Deutschkatholiken", welche es wohl verdient, auf sie besondere Rücksicht zu nehmen. Die dort geäusserte Ansicht kommt auf folgende Gedanken hinaus: „Es ist die Forderung vorhanden, die sich in der Zukunft verwirklichen wird, dass das sittliche Leben real wirklich werde und zwar innerhalb eines freien Staates. Solange dieser nicht realisirt ist, bedarf die Menschheit eines idealen Gebildes, worin sie ihre unerschlossene innere Unendlichkeit, die noch gestaltlos ist, über sich in die Wolken zeichnet. In diese Periode fällt die Stiftung einer Kirche, deren bloss interimistische Existenz schon durch ihre nothwendige Consequenz, die Dogmen, die das Allgemeinste und Freieste in ihre Bande einzwängen, erhellt. Hat aber der Staat einst die bezeichnete Qualität erhalten, so wird das religiöse Bedürfniss den Gegenstand seiner Verehrung nicht mehr in einer Transcendenz suchen, sondern in dem Wirklichen als einem sittlichen Ganzen. Der Inhalt des Cultus werden dann die ewigen Mächte im Leben sein. Eine Reihe von Festen und der gewöhnliche Sonntag wird die Bestimmung erhalten, dass in ihnen die wahren Sphären des Lebens ihren Ausdruck in Rede, Gesang und sonstigen Kunstformen finden. Es würden grosse Begebenheiten von absoluter Bedeutung künstlerisch dargestellt, und eine Rede, keine Moralpredigt, die nur Gebote abstrakt aufstellen kann, würde die Gemüther erheben und das Gute zu der Lebendigkeit einer Naturgewalt in den Gemüthern machen. Beispiele für Gegenstände solcher Feier sind die Idee der Humanität, die Idee der Völkerfreiheit, die Idee der Selbstständigkeit des eigenen Volks, die Tugenden oder Pflichten des Privatlebens, die Weihe jeder neuen Gründung eines sittlichen Lebenszustandes." Es kann keine Rede davon sein, dass wir die festlichen Darstellungen, die VISCHER zu Oeffnung und Belebung des Sinnes für das Ideale in den einzelnen Lebenssphären in Aussicht stellt, von unserem Standpunkt verwerfen würden, der die Selbsterkenntniss des Geistes auf seinem objektiven Boden anerkennt und seinen interesselosen Selbstgenuss und die dadurch bedingte Förderung seiner Aufgabe wünschen und verlangen muss. Die Veredlung und Läuterung des Einzelnen kann durch eine Sinn und Phantasie belebende Anschauung der Erzeugnisse des Geistes im Denken, im politischen Handeln, im privaten Leben nur gewinnen. Auch dürften die sich specifisch fromm dün-

…r Ansicht daran erinnert werden, dass sie z. B.
…hers vor noch nicht gar langer Zeit ein Fest
…hlagenen begangen haben, ein Fest, durch
…rägers einer Idee und damit diese
…rde, wenn gleich dieses Fest in seiner
…chliche Gepräge nicht vermissen
…let aber demungeachtet an ei-
…in besteht, dass er mit der
…tus alle Einwirkung auf
…will, und damit auch
…us beseitigt. Wenn
…ne gegeben wird, die Tha-
…en objektiven Lebenssphären an-
…ut dasselbe wirkt, so wird doch immer
…ser Wirkung eine Empfänglichkeit für diese
…usgehen müssen, die aber nicht wiederum durch
…chung, welche die allgemeine Lehre und ihre concrete
…ug beisammen hat, sondern nur durch die Absonderung der
…tern für die frei handelnde Vernunft erzielt werden kann. Man versuche es, einen rohen und ungebildeten Menschen durch künstlerische Festdarstellungen für eine höhere Anschauung seiner sittlichen Bestimmung zu gewinnen. Man wird nichts bei ihm ausrichten. Damit Kunst und Schönheit einen Erfolg habe, muss immer schon ein Sinn für Höheres und Edleres vorhanden sein; damit der Staat als sittlicher Organismus geachtet werden könne, muss der Einzelne immer schon seine Indifferenz und seine Selbstsucht abgelegt haben. Also einen erhaltenden und bewahrenden Einfluss kann wohl die Sittlichkeit *in concreto*, als anschaubare, auf das Individuum ausüben, aber nie das Gute in ihm wecken und pflanzen. Hiezu bedarf es der abstrakten Form der Sittlichkeit, die sich an Vernunft und Willen, die Organe der sittlichen Selbstthätigkeit, nicht der blossen receptiven Anschauung, wendet und diese anzuregen strebt. Es muss also die Idee in der Weise des Sollens als Gebot, Lehre, Mahnung an das Bewusstsein kommen, vollziehe nun ich selbst diese Pflicht gegen mich oder ein Anderer. Ein Stand der Dinge aber, wo nur die Vischer'sche Form der Anschauung des Guten ausreichte, ist darum nicht denkbar, weil das Wollen des

Guten und Vernünftigen im Ich nie durch blosse Bereicherung einer etwaigen Anlage zur Receptivität durch Anschauungsstoffe, sondern durch eine Losreissung des Willens von seiner an sich selbstischen Anlage gewonnen werden kann. Dieser sittliche Akt wird durch das Gesetz *in abstracto* angeregt, aber nur durch die Verinnerlichung des äusseren Gesetzes in's Werk gesetzt. Es hat sich wohl im Bisherigen nicht verbergen können, dass ich mit dem Gesagten gegenüber von Vischer die Nothwendigkeit der Predigt, die er wegen ihrer Voraussetzung eines Dualismus in der Natur beseitigt wissen will, deducirt habe, ohne, wie hier näher zu zeigen der Ort nicht ist, darum eine unversöhnliche Entzweiung des Ich statuirt zu haben. Die Rede, die in den Zuhörern ein schon immanentes, sittliches Pathos voraussetzt, genügt nicht; es bedarf für die Zuhörer, deren Kreis wir uns auch nicht aristokratisch begrenzt denken können, der Erweckung ihrer Fähigkeit für das Rechte.

Wir glauben hiemit das Wesentliche des Cultus für jede, auch für die moderne Art der Religiosität gerettet zu haben und brauchen nicht erst näher zu erklären, warum wir das möglicherweise Accidentelle an ihm, jenen Afterdienst, den schon Kant mit so scharfen, kenntlichen Zügen gezeichnet hat, als nichtreligiös verwerfen. Wenn wir aber das Interesse der Frömmigkeit wie beim Dogma auf dessen Erzeugung durch den Antheil des hingebenden Gemüths, so hier auf die Erregung und Belebung der abstrakten und concreten sittlichen Willensbestimmung beschränkt haben, so trifft die Sache der Religion und die der Philosophie wieder auf das Engste zusammen. Es scheint dem zu widersprechen, dass gerade oft von Seiten des religiösen Lebens aus der Ausdehnung des frommen Interesses auf die verschiedenen Kreise des öffentlichen Lebens widersprochen wird. Allein, wenn man uns die oben entwickelte Nothwendigkeit der Sichbethätigung des in seinem Gotte zur Ruhe gekommenen Selbstbewusstseins zugibt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, dass dieselbe sich auf alle geisterfüllten und durch Gott bedingten Sphären des Seyns in *thesi* erstrecken müsse. Wird aber andererseits der Versuch gemacht, die Frömmigkeit, wie dies das Streben des Pietismus ist, in der primitiven Form der Punktualität des seiner Erlösung sicheren Selbstbewusstseins ohne ihre Extension zu erfassen, so kann wegen der auch hiebei möglichen geistigen Arbeit die Be-

rechtigung dieser Richtung als einer religiösen so lange nicht geläugnet werden, als sie sich nicht in Gegensatz gegen eine von Dogma und Symbol freie Erhebung des Geistes zu Gott setzt. Auch die geflissentliche Beschränkung des Wirkens auf die elementaren Lebenskreise, auch ein gewisser sittlicher Rigorismus, oder ein Indifferentismus gegen sogenannte weltliche Interessen, soweit er nicht mit Willen gegensätzlich wird, verdient noch nicht verurtheilt zu werden. Und es lässt sich auch diese Weise der Unbefangenheit und Unschuld bei'm Pietismus denken. Sobald er sich aber in Opposition setzt, sobald er Kunst, Wissenschaft, freies Denken, freie Sittlichkeit, ein reges Staatsleben angreift, tritt er gegen das Religiöse in ihm selber auf und kommt mit sich selbst in schreienden Widerspruch; denn er verdammt das freie Handeln des Geistes, das er doch in seiner Frömmigkeit anerkennt. Daher jene Zerrbilder einer Frömmigkeit, die in Gott Ruhe finden will, und sich doch gegen dessen Werke, das freie Denken und das freie Handeln des Menschen hinter dem Bollwerke ihrer Buchstabengläubigkeit und ihres politischen Servilismus wehrt. Da es aber nur die Nöthigung, sich mit den Zeitinteressen, von denen auch er berührt ist, irgendwie auseinanderzusetzen sein kann, was den Pietismus in diese Stellung bringt, von der er früher noch ferner war, so ist es Pflicht, für die Anbahnung der für uns bezeichneten Frömmigkeit in der Extension in den Gemüthern dadurch zu sorgen, dass neben der direkten Erweckung des religiösen Bewusstseins auch dessen Erweiterung auf die Pflege der weiten Gebiete, in denen der Geist Meister ist, gefördert werde.

Dass diese Aufgabe durch intellektuelle Bildung und Anregung des Geistes, deren Einfluss auf Brechung einer zügellosen Sinnlichkeit und eines rohen, materialistischen Egoismus wir am wenigsten verkennen, theilweise gelöst und darum eine Hebung des Lehrstandes in materieller und ideeller Hinsicht nöthig sei, müssen wir mit Vischer für eine moralische Nothwendigkeit in unserer Zeit erklären. Dass aber der Lehrstand je dazu bestimmt sein könne, den geistlichen oder dessen Wirken (wenn nicht das allgemeine Priesterthum des Protestantismus eine Wirklichkeit wird) ganz zu ersetzen, können wir nach unsern Ansichten über die Weckung von Religion und Sittlich-

keit durch die abstrakte Form der Idee unmöglich zugeben, wohl aber dass die oft traditionell im Volksbewusstsein erhaltene, oft von gewissen Seiten geflissentlich genährte kastenartige Unterscheidung des geistlichen von dem Laienstande mit der **Bestimmung des Predigerberufs zur Belebung einer wahrhaft humanen, universellen sittlichen Weltanschauung** von selbst allmählig wegfallen muss. Der Prediger wird jene Seelenstimmung, die das Vertrauen, die Ergebung in Gott, die Geduld und Ruhe des Gemüths und damit die Befreiung des Geistes vom Drucke der Endlichkeit fördert, immer bei seiner Gemeinde nähren. Er soll das, wovon seine eigene Erfahrung und seine grössere psychologische Bildung ihm zeugt, die Möglichkeit eines Friedens in Gott den Herzen erhalten und sie ermuntern, den Weg zu betreten, auf dem dieses Ziel möglich ist. Er wird sich ferner bemühen, das Zutrauen zu seiner sittlichen Kraft, die einer höheren Erhebung fähig ist, in dem Zuhörer zu wecken und den Trost ihm zur Gewissheit zu machen, dass Alles, was in Gott geschieht, auch Anerkennung bei Gott finde, oder dass was der Geist arbeitet, auch subjektives und objektives Gelingen finde. Er wird endlich den Forderungen einer modernen Form der Religiösität gemäss seine Gemeinde dazu anleiten, ihre Frömmigkeit nicht nur intensiv in dem Heiligthum des Gemüthes zu pflegen und zu erhalten, sondern sie auch allem ihrem Thun in den verschiedenen Lebenskreisen, von denen sie berührt wird und berührt werden soll, aufzudrücken; er hat zu diesem Ende nöthig, den Sinn für Natur, für bürgerliches und geselliges Leben, für eine allgemeinere Anschauung ihrer Verhältnisse und ihrer Bestimmung, kurz Erweiterung ihres Gesichtskreises über den nächsten Umkreis ihres Heerdes und ihrer materiellen Sorge bei ihr herbeizuführen. Bei all dieser Belehrung, Erbauung, sittlichen Kräftigung und Leitung wird der Geistliche an die ächteste und ursprünglichste Form, in der die Resultate einer religiösen Grundstimmung am Concentrirtesten und Reinsten vorhanden sind, an das Beispiel Jesu und seiner Apostel, soweit sie von seinem Geiste erfüllt waren, auch hinfort anknüpfen. Er wird dadurch das, was er für das Nachdenken gibt, auch für die Anschauung lebendig machen. Und wir hoffen, dass auch jeder spekulative Prediger soweit ohne Heuchelei mitgehen könne, wenn er anders eine Ahnung von der ursprünglichsten, lautersten Fröm-

migkeit in dem schöpferischen Bewusstsein des Gründers unserer Religion hat. Die Einsicht, die er vor seinem orthodoxen Collegen voraus hat, dass das Bewusstsein in Wirklichkeit bei der Aneignung des Geistes Jesu nicht in passiver Receptivität verharrt, sondern mit einem seiner Kraft bewussten Willen selbstthätig die absolute That, die es in Jesu anschaut, produciren muss, kann seine Wirkung auf den Zuhörer, an dessen freien Willen und sittliche Kraft er seine Ansprüche macht, nur erhöhen. Ueberhaupt dürfte die Frage über die Tauglichkeit des spekulativ gebildeten Gelehrten für das Kirchenamt durch die Continuität, in die wir die moderne Religiösität mit der antiken, aber heutzutage noch in der Volkssubstanz wurzelnden, gesetzt haben, viel kecker und unzweideutiger, als es bis dahin geschehen, bejaht werden. Je tiefer Einer innerlich die Freudigkeit und die Beseligung, die das Leben in Gott nach allen seinen Beziehungen gewährt, nicht nur empfunden, sondern auch durch das Denken sich vergegenwärtigt hat, um so mehr wird er auch, wenigstens nach diesem Erfordernisse, fähig sein, die gemüthlichen und sittlichen Bedürfnisse fremder Herzen zu befriedigen, sie religiös zu stimmen und religiös zu beleben. Und man bringe hier nur nicht die so oft gehörte Instanz von der dogmatischen Differenz zwischen dem Seelsorger und seinen Pflegbefohlenen. Diese wird immer dasein; sie ist aber auch, wie sonst schon gründlich nachgewiesen wurde, bei'm theologisch glaubigen Geistlichen, da sein Glaube doch immer nach Einer Seite ein durch Wissenschaft und Reflexion vermittelter ist. Aber es ist ja nicht das theoretische Bewusstsein, an das sich der Prediger zunächst und in letzter Instanz wendet. Wo er praktisch wirkt, da ergreift er das Gemüth, dessen fromme Erhebung abgesehen von jeder Art dogmatischer Weltanschauung zu Stande kommt. Es mag ein Bewusstsein davon haben oder nicht; es ist das Göttliche nicht als ein traditionell Gegebenes, nicht als ein durch ein Dogma Fixirtes, was der Prediger ihm nahe bringt, damit es sich daran halte. In der religiösen Stimmung erzeugt und erschafft es, so gut wie der spekulative Philosoph, den Gott, in dessen Betrachtung das an ihn hingegebene Gemüth sein Leben und seine Totalbefriedigung findet. Denn das Göttliche, mit dem es dieser Seelenzustand zu thun hat, ist nicht das, welches ohne das Ich als eine Wahrheit feststünde, sondern das Göttliche, wie es in sei-

nem Ansichsein für das Ich wird, oder ein Erzeugniss der reinsten, ethischen Stimmung des Menschen ist.

Es ist, so sehr auch die kirchlichen Bewegungen der letzten Jahre zu niederschlagenden Parallelen für Würtemberg, hinsichtlich der religiösen Lauheit oder Indifferenz in unserem Vaterlande, Anlass geben konnten, auf der andern Seite doch ein Beweis von einer tieferen im Volke wurzelnden Glaubens- und Gemüths-Substanz, dass bei uns lichtfreundliche oder sogenannte neuprotestantische Tendenzen weniger, als sonst in Deutschland, Anklang finden. Es zeigt sich hierin, dass die schwäbische Religiösität nicht in einer irgendwie dogmatisch fixirten Norm, und sei es auch die laxeste, welche von neuen reformatorischen Versuchen aufgestellt wird, sondern nur in ihrer unmittelbaren, dem Gemüth und dem Willen zugekehrten Wirkung ihren Ausdruck suche. Auch ist es unschwer vorauszusagen, dass, so gewiss die im engern Sinne rationalistische Durchbildung der christlichen Lehre im württembergischen Gelehrtenstande nie eine besondere Vertretung hatte (auf unserer Hochschule folgte auf den allerdings schon theilweise innerlicheren biblisch-kirchlichen Supranaturalismus der Storr'schen Schule sogleich die Herrschaft der Schleiermacher'schen und Hegel'schen Spekulation), auch unserem Volke eine beschränkt rationalistische Bewegung des Geistes erspart bleiben werde. Nur dürfen diese Erscheinungen nicht dahin deuten, als ob bei uns der statutarische Autoritätsglaube darum irgendwie festere Wurzeln hätte, als sonstwo, sondern allein darauf, dass, was Manchem noch ärger sein mag, als das rationalistische Antichristenthum, dass ein tieferes religiöses Bewusstsein dem Geiste der modernen, im Dienste der Religion arbeitenden Spekulation an sich schon näher sei, wofür auch als *argumentum ex silentio* der Umstand, dass noch nie eine Gemeinde gegen ihren spekulativ gebildeten Prediger Klage geführt hat, sprechen mag. Um so zuversichtlicher darf die deutsche Philosophie nicht, wie sie bis dahin oft noch schüchtern gethan hat, auf ihre Berechtigung als Schule neben der Kirche und deren Interessen, sondern als christliche Bewusstseins- und Lebens-Form auf ihren Platz innerhalb der Kirche dringen; sie soll sich dessen bewusst sein, dass in ihr christlicher Geist und christliches Leben weht und dass sie ihre Continuität mit der ursprünglichsten Erscheinung der Frömmigkeit gewahrt hat. Um so

weniger haben auch Staats- und Kirchenbehörden einen Grund, eine Richtung zu fürchten und ihre Gebiete gegen sie abzusperren, die nur für die wahren Interessen eben dieser Gebiete arbeitet, für Erweckung und Erhaltung einer immer echteren Religiosität, für Pflanzung einer immer freieren Humanität, für Belebung einer immer tieferen Gemüthsentwicklung und Förderung eines immer reicheren Geisteslebens.

V.

Noch ein Wort über das Prinzip des reformirten Lehrbegriffs.

Von

Dr. Baur.

Meine Abhandlung über das Prinzip und den Charakter des Lehrbegriffs der reformirten Kirche in seinem Unterschied von dem der lutherischen, im dritten Hefte des vorigen Jahrgangs, hat in den beiden ersten, den laufenden Jahrgang eröffnenden Abhandlungen von zwei Seiten, von denselben beiden Theologen, deren verdienstvolle Darstellungen des reformirten Lehrbegriffs ich zur Hauptgrundlage meiner Untersuchung machen musste, eine so gründliche und lehrreiche Beurtheilung erhalten, dass ich mich den beiden verehrten Männern zum aufrichtigsten Dank verpflichtet fühle. Wenn ich noch einmal auf einen Augenblick das Wort ergreife, so geschieht es nicht, um im Widerspruch gegen sie Recht zu behalten, sondern nur, weil ich glaube, dass wenige Bemerkungen einer gegenseitigen Verständigung näher führen können. Ueber die Objektivität und Subjektivität des Prinzips des reformirten Lehrbegriffs stehen die in den genannten Abhandlungen dargelegten Ansichten noch so weit auseinander, dass die aufgeworfene Frage dem endlichen Ziel der Beantwortung noch gar zu fern bleibt, wenn nicht ein vermittelndes

Wort noch hinzukommt. Während SCHWEIZER zu SCHNECKENBURGER und mir so steht, dass, wie er selbst sagt, wenn der eine von uns beiden ihn angreift, er den andern als Vertheidiger auf seiner Seite sieht, bildet dagegen die SCHNECKENBURGER'sche Ansicht einen um so entschiedenern Gegensatz zu der meinigen. An sie habe ich mich daher hier vorzugsweise zu halten. Ihre Hauptdifferenz von der meinigen finde ich am bestimmtesten in folgenden Sätzen ausgesprochen:

„Es ist die bleibende subjektiv-praktische Grundtendenz anzuerkennen, und aus dieser selbst, aus derjenigen Bestimmtheit derselben, welche das eigenthümlich Reformirte ausmacht, aus der Art, wie sich das Subjekt in seinem Seligkeitsinteresse befriedigt und darüber zur Selbstgewissheit gelangt, ist das Herbeiziehen der Idee Gottes als der absoluten Causalität, ist das Vorherrschen dieser Kategorie, das Absolute aufzufassen, ist die besondere Stellung, welche jene Idee im ausgebildeten Lehrsystem einnimmt, zu erklären. So wenig ist es ein Widerspruch, in welchen das reformirte System mit sich selbst geräth, dass es an die Stelle des praktischen Interesses das theoretische setzt, dass vielmehr diess s. g. s. theoretische nur jenem praktischen dient, und die theoretischen objektiven Ideen praktisch gefordert werden. So wenig hört der Mensch, um dessen subjektives Interesse es sich zunächst handelt, eigentlich auf, der Absolutheit des göttlichen Wesens gegenüber ein für sich seiendes Subjekt zu sein, dass er gerade, um wahrhaftes ewiges Subjekt, in seinem Seligkeitsinteresse befriedigtes, in voller Selbstgewissheit seines objektiven Werths stehendes Subjekt zu sein, um sich in Gott selig, in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens eine Realität zu wissen, Gott als die absolute Causalität auf sich beziehen, und eben seinem Selbstbewusstsein immanent als eine gewusste, die Abhängigkeit von göttlicher Heilscausalität wissen muss." A. a. O. S. 123 f.

Hier ist demnach Alles so subjektiv als es dagegen auf meiner Seite objektiv ist. Vergleichen wir nun die beiderseitigen Ansichten, so muss vor allem schon diess in die Augen fallen, dass SCHNECKENBURGER, wenn er für seine Behauptungen Belege aus den Quellen anführt, sie ebenso aus den Schriften der spätern reformirten Dogmatiker nimmt, wie ich mich gewöhnlich auf Zwingli und Calvin be-

rufe. Sollte nicht schon diess darauf hinweisen, dass die beiden einander gegenüberstehenden Ansichten sich nicht geradezu ausschliessen, sondern nur verschiedenen Perioden und Repräsentanten angehören? Das System selbst würde demnach in seiner Entwicklung zwei so verschiedene Standpunkte aus sich herausgestellt haben, dass beide Ansichten gleichberechtigt wären. Wie gross ist der Gegensatz zwischen der Freiheit im gewöhnlichen sittlichen Sinne und jenem völligen Determinirtsein des Menschen durch Gott, um dessen willen Calvin selbst den Namen der Freiheit aus der christlichen Kirche verbannt wissen möchte! Und doch beruft sich Schneckenburger auf den Arminianismus, der wohl zur Zeit als die herrschende Denkart innerhalb der reformirten Kirche betrachtet werden könne, und trotz seiner Laxheit doch den reformirten Typus in keiner Weise verläugne, zum Beweis dafür, dass die prinzipielle Differenz anderswo als da zu suchen sei, wo nur zwischen Freiheit und absoluter Causalität Gottes gewählt werden könne. Das System verträgt also beides, sowohl die Behauptung als die Läugnung der Freiheit, und mit demselben Recht, mit welchem Schneckenburger im Arminianismus den ächten Typus des reformirten Systems erkennt, würde ich mich auf den calvinischen Determinismus und auf die den Arminianern entgegengesetzten Lehrsätze berufen. Ein anderer Punkt, an welchen sich gleichfalls die gleiche Berechtigung der beiderseitigen Ansichten nachweisen lässt, ist die Lehre von der Verdammung. Ich habe behauptet, wenn man von dem Objektiven der *gloria Dei* ausgehe, sollte der Endzweck der Welt nicht sowohl durch *salus nostra*, als vielmehr durch *tam salus quam miseria nostra* bestimmt werden. Schneckenburger gibt zu, dass die formelle Consequenz richtig sei, wenn man die *gloria Dei* als den objektiven Zweck fasse, der sich *finaliter* in jenen zwei Klassenzuständen verwirkliche, meint aber, gerade der *horror* der reformirten Dogmatik gegen solche Zweckbestimmung, verbunden mit dem Bestreben, die *demonstratio justitiae* an den Verdammten selbst zu einem Moment der *salus* für die andern zu machen, überhaupt die auffallend ungleiche Behandlung dieser zweiten Reihe der Executionsmomente des ewigen Decrets zeuge vielmehr dafür, dass sie auch durch den vollendeten Scholasticismus ihrer Systematik sich niemals habe dahin bringen lassen, die Prädestinirten nur als eine

objektive Beschreibung der göttlichen Thaten zu fassen (a. a. O. S. 115). So bestimmt gesagt werden müsse, die ewige Seligkeit der Einen und die ewige Verdammniss der Andern dienen zur Verherrlichung Gottes und so nothwendig auch die *miseria* das von Ewigkeit von Gott Gewollte sein müsse, eben weil sie eintrete, und weil, wenn sie nicht als von Gott gewollt gedacht würde, die Seligkeit der Andern nicht als reines Gnadenwerk erschiene, so wenig dürfe desshalb solcher Ausgang der Weltentwicklung als die aus dem Wesen der göttlichen Eigenschaften, der *justitia* und der *misericordia*, mit Nothwendigkeit fliessende *illustratio gloriae divinae* betrachtet werden. Diese Deduction aus der objektiven Gottesidee kenne die reformirte Dogmatik nicht. Sie spreche in Betreff der Verdammten ihr *nos latet* aus, und weise blos das Recht ab, ihretwegen an Gottes Gerechtigkeit und Gnade zu zweifeln, da jene durch eigene Schuld verdammt werden, und sich durch eigene Schuld verdammt erkennen werden. Aber die Nachweisung, dass die Gerechtigkeit Gottes sich nur durch ewige Verdammniss eines Theils der geschaffenen Vernunftwesen manifestiren könne, liege ihr durchaus fern. Nenne man es einen formellen Mangel, so sei dieser Mangel sehr charakteristisch für den Sinn des Prädestinationsdogma's (a. a. O. S. 118). Ich kann, wenn ich an Calvin denke, diese Behauptungen nicht für vollkommen richtig halten. Wenn auch Calvin nicht gerade so argumentirt: weil Gott sowohl gnädig als gerecht ist, muss es sowohl Erwählte als Verdammte geben, so leitet er doch beides, die Erwählung und die Verdammung aus der Idee Gottes auf eine Weise ab, die nicht gestattet, den Endzweck der Welt schlechthin in die Seligkeit der Menschen zu setzen. Die höchste Idee, in welcher er beides begreift, sowohl die Gnade als die Gerechtigkeit, ist der Wille Gottes, die *voluntas* oder das *arbitrium Dei*. Wenn er also auch nicht sagt, auch Verdammte muss es geben, weil Gott sonst seine Eigenschaft der Gerechtigkeit nicht offenbaren könnte, so sagt er doch, es gibt auch Verdammte, weil Gott vermöge seines unbedingten Willens, durch welchen er thun kann, was er will, nicht bloss gnädig, sondern auch gerecht sein will. In dem Willen Gottes ist beides auf gleiche Weise enthalten, sowohl die Seligkeit als die Verdammniss, und wenn man auch darum nicht die Kategorie der Nothwendigkeit, sondern nur die der Möglichkeit

anwenden kann, so gleicht sich doch in der Wirklichkeit beides dadurch aus, dass es keine Verdammte geben könnte, wenn nicht auch sie dazu dienten, die *gloria Dei* zu verherrlichen. Die beiden Seiten der Manifestation der *gloria Dei* sind demnach auch so wieder *tam salus quam miseria nostra*. Man vergl. *Calvin Instit. chr. rel. III. 23, 8: Praedestinatio nihil aliud est, quam divinae justitiae occultae quidem, sed inculpatae, dispensatio: quia non indignos fuisse certum est, qui in eam sortem praedestinarentur, justissimum quoque esse interitum, quem ex praedestinatione subeunt, aeque certum est. Ad hoc, sic ex Dei praedestinatione pendet eorum perditio, ut causa et materia in ipsis reperiatur. Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat, cur censurit, nos latet. Certum tamen est non aliter censuisse, nisi quia videbat, nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet, quod laudem meretur.* Wie kann einer solchen Stelle gegenüber Schneckenburger behaupten, die reformirte Dogmatik habe sich nie entschliessen können, die Prädestinirten nur als eine objektive Beschreibung der göttlichen Thaten zu fassen? Ist denn hier nicht deutlich gesagt, Verdammte gibt es, weil Gott an ihnen, durch den an ihnen sich vollziehenden Akt seiner Gerechtigkeit, die Glorie seines Namens verherrlichen will? Das Eine wie das Andere ist eine göttliche That, die Vollziehung eines von Gott über den Menschen gefassten Beschlusses, und die, welche läugnen, *decretum fuisse a Deo, ut sua defectione periret Adam*, haben eine falsche Vorstellung, *quasi idem ille Deus, quem scriptura praedicat facere, quaecunque vult, ambiguo fine condiderit nobilissimam ex suis creaturis*. Es kann niemand läugnen, *quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat*. Wenn also auch Gott über jeden beschliessen kann, was er will, so muss er doch über jeden einen bestimmten Beschluss fassen, je höher der Mensch steht, desto weniger kann es unbestimmt gelassen werden, auf welche der beiden mit gleicher Möglichkeit vorliegenden Seiten seine Lebensentscheidung fällt, ob er zu den Erwählten, oder den Verdammten gehört. In dem einen Fall verherrlicht Gott an ihm seine Gnade, in dem

andern seine Gerechtigkeit. Eine Nothwendigkeit findet also in jedem Falle statt, und wenn nun auch nicht gerade nothwendig ist, dass Gott die Einen erwählt, die Andern verdammt, weil er auch ebenso gut alle erwählen könnte, so lässt sich doch die Consequenz nicht zurückweisen, dass, wenn einmal die Gerechtigkeit auch eine mögliche Form der *illustratio gloriae Dei* ist, diese selbst nur eine einseitige, somit auch unvollkommene und mangelhafte wäre, wenn sie nicht auch in der Form der Gerechtigkeit stattfinden würde. Steht nun diess fest, so entwickelt sich der ganze Inhalt der reformirten Dogmatik aus der objektiven Idee Gottes, und das System selbst trägt den Charakter der Objektivität an sich, welchen ich ihm beilegen zu müssen glaubte. Behauptet Schneckenburger das Gegentheil, dass das System der reformirten Kirche nicht auf dem Standpunkt der Objektivität, sondern dem der Subjektivität stehe, so mögen die auf Calvin folgenden Dogmatiker ihn dazu berechtigen, aber welches Recht hätte er zu der weitern Behauptung, dass das System nicht nach der Form, welche ihm der Urheber desselben selbst gegeben hat, sondern nur nach der, in welcher es bei den spätern Dogmatikern erscheint, zu beurtheilen sei, und nur in der letztern den ächten und urkundlichen Charakter der reformirten Dogmatik an sich trage? Man kann nur soviel zugeben, dass beide Darstellungen bei aller Verschiedenheit doch als gleich berechtigt anzusehen sind, und es würde nun die Frage entstehen, wie wir diese Erscheinung aus dem Wesen der reformirten Dogmatik selbst uns zu erklären haben, und wie demnach ihr Charakter bestimmt werden muss, wenn die beiden eine ganz entgegengesetzte Richtung nehmenden Formen doch auch wieder unter die Einheit eines sie zusammenfassenden Begriffs gebracht werden müssen?

Um die Beantwortung dieser Frage einzuleiten, ist es gut, sich den Unterschied der beiden Standpunkte, welche hier einander gegenüber gehalten werden müssen, noch etwas deutlicher zu machen. Wie sich das System von der objektiven Idee Gottes aus gestaltet, ergibt sich aus meiner frühern Abhandlung. Charakteristisch sind für dasselbe folgende von mir aufgestellte, auch von Schneckenburger (a. a. O. S. 106.) hervorgehobene Sätze, welche jedoch nicht bloss, wie Schneckenburger sagt, mit Fug sich stützen auf gewisse Ausführungen der Prädestinations-Idee, welche dieselbe zum fast

einzigen Inhalt aller Gotteslehre gemacht haben, sondern nichts anders als der wesentliche Inbegriff der calvinischen Lehre selbst sind: Decrete machen überhaupt das Wesen Gottes aus; Gott ist dem substantiellen Begriff seines Wesens nach ein wollender und beschliessender. Gott und Welt verhalten sich zu einander, wie Rathschluss und Ausführung. Wozu eine geschaffene wirkliche Welt, wenn die Welt in der Wirklichkeit nichts anderes ist, als sie in der Idee ist? Alles Wirkliche ist im Grunde nur der an sich bedeutungslose Reflex des schon in den göttlichen Decreten auf absolute Weise Enthaltenen. Auch der Mensch ist ein solcher Reflex, er ist nichts für sich, sondern alles, was er ist, ist er nur in der Idee Gottes, der an ihm entweder seine Gnade oder seine Gerechtigkeit verherrlicht, er ist also überhaupt nicht Subjekt im wahren eigentlichen Sinn, sondern nur Objekt, der Gegenstand, an welchem Gott seine Decrete zur Ausführung bringt, nicht um des Menschen willen, dessen Seligkeit und Verdammung nur die verschiedenen Formen der *illustratio gloriae Dei* sind, sondern einzig um seiner selbst willen. Auf dem andern Standpunkt dagegen, auf welchen Schneckenburger sich stellt, ist eben diess das Erste und Wichtigste, woran alles Andere hängt, dass der Mensch das eigentliche Subjekt der reformirten Dogmatik ist. „Ich finde es entschieden unreformirt", sagt Schneckenburger (a. a. O. S. 116), „als das eigentliche Objekt des durch seine Decrete sich selbst bestimmenden Willens das Gute und Böse überhaupt zu nennen, noch abgesehen davon, dass es Individuen gibt, vielmehr sehe ich die Rücksicht auf die Individuen als solche überall als die erste vorschlagen und das Interesse des subjektiven Bewusstseins der Erwählung überall prädominiren." Der Mensch weiss sich also vor allem als erwählt zur Seligkeit, und dieses Seligkeitsbewusstsein und Seligkeitsinteresse ist nun der Mittelpunkt, von welchem die ganze Entwicklung des Systems ausgeht. Es ist nicht die Theologie, es ist nicht das Interesse, die objektive Idee Gottes, als der Einen absoluten Causalität, vor Allem festzuhalten, was das Prädestinationsdogma in seiner reformirten Ausbildung erzeugte, sondern es ist die Anthropologie. Dasselbe ist eine nothwendige und unentbehrliche Unterlage des reformirten Selbstbewusstseins. Weit gefehlt also, dass die objektive Gottesidee das Subjekt eigentlich erdrücke, bedarf gerade das religiöse Subjekt, um zu seinem

Rechte zu kommen, um sich selbst zu haben, dieses Rückgangs auf die objektive Gottesidee. Das ist eben das reformirte Subjekt." A. a. O. S. 129. Hat, so betrachtet, alles, was das System in Beziehung auf die Prädestinationsidee über die absolute Causalität Gottes lehrt, im Grunde eine bloss subsidiarische Bedeutung, so muss demnach das Subjekt seinem substantiellen Begriffe nach an sich als vollkommen frei gedacht werden, und seine Freiheit wird erst in dem Maasse beschränkt und aufgehoben, als es auf die Voraussetzungen zurückgeht, unter welchen allein die absolute Gewissheit seiner Erwählung zur Seligkeit gewonnen werden kann. Weil es ein absolutes Bedürfniss des Subjekts ist, seiner Seligkeit auf absolute Weise gewiss zu sein, so darf alles, was sich auf seine Seligkeit bezieht, nicht bloss etwas subjektiv Schwankendes sein, sondern es muss mit göttlicher Nothwendigkeit im ewigen Rathschluss Gottes unabänderlich festgestellt sein, und wenn einmal diess für das Bewusstsein des Subjekts feststeht, so tritt für dasselbe auch derselbe Determinismus ein, welcher sich aus der absoluten Idee Gottes ergibt.

Aber was bleibt denn so, muss ich hier fragen, noch als specifischer Unterschied der beiden in Frage stehenden Ansichten zurück? Auch ich mache ja die Idee der absoluten Causalität Gottes nicht zum Ersten und Ursprünglichen, sondern setze auch bei dem reformirten System das subjektive Seligkeits Interesse voraus, das der gemeinsame Ausgangspunkt des protestantischen Bewusstseins ist. Man vergleiche, was ich hierüber in meiner Abhandlung a. a. O. S. 374 f. gesagt habe. Ich kann den Unterschied nur darin finden, dass ich vielleicht zu rasch, wie Schneckenburger meint, auf die absolute Causalität Gottes zurückgehe, und sobald sie fixirt ist, von da abwärts gehend das System construire, während Schneckenburger mit allem Nachdruck darauf dringt, dass man der Construktion des Systems in ihren verschiedenen Momenten nur in der Richtung von unten nach oben nachgehen könne. Aber warum soll man, wenn man einmal jenen höchsten Punkt erreicht hat, ihn nicht sosehr als den das ganze System beherrschenden betrachten dürfen, dass der Weg von unten nach oben im Grunde nur die Einleitung ist, um sich auf den Punkt zu stellen, von welchem aus das System in dem innern Zusammenhang seiner Momente sich entwickelt? Es liegt ja ganz in der Natur der Sache, dass, wenn einmal der Idee der

absoluten Causalität Gottes eine so unbedingte Bedeutung gegeben ist, wie von Calvin wenigstens unstreitig geschieht, sie von selbst nur die Stelle eines das ganze System beherrschenden Prinzips einnehmen kann. Warum soll es demnach nur eine ungerechtfertigte Voraussetzung sein, dass das System die dem religiösen Bewusstsein entnommene Idee Gottes in ihrer Absolutheit so festhalte, dass ihm der ganze Inhalt seiner Dogmen nur die Explication der absoluten Idee Gottes ist? In jedem Falle müssen die beiden Wege der Construktion des Systems als gleichberechtigt angesehen werden, und wenn man auch zugeben mag, dass die Anlage und Tendenz, sich auf den rein objektiven Standpunkt zu stellen, wie sie im reformirten System sich nicht wohl verkennen lässt, selbst bei Calvin nicht in ihrer strengsten Consequenz durchgeführt worden ist, so scheint der andere Weg noch weniger sein Ziel so verfolgen zu können, dass sich von seinem Ausgangspunkte aus das ganze System in seiner Einheit befriedigend begreifen lässt. Dass der Gang der Betrachtung von unten nach oben, nicht aber von oben nach unten zur Prädestination geführt habe, das soll, wie Schneckenburger behauptet (a. a. O. S. 125), auch die nicht nur symbolisch gewordene, sondern dogmatisch allein vorkommende infralapsarische Ansicht aufs Klarste zeigen. Es sei durchaus eine Verwechslung wichtiger Begriffe, wenn man Calvin wegen seiner bekannten Stellen von jener ausnehme. Denn was in diesen Stellen Calvin sage, das unterschreiben auch alle Infralapsaristen, wenn sie auf die Art der göttlichen *gubernatio* des Falls zu reden kommen. Aber gerade diese *gubernatio* mit der Prädestinationslehre selbst zu vermischen, das sei eine bloss scholastische Operation, welche als Verunreinigung des eigentlich dogmatischen Interesses betrachtet werden müsse, fofern das letztere sich in dem *delectus personarum* eigentlich abschliesse. Jene Verunreinigung sei aber sehr nahe gelegen bei der abstrakten Richtung auf verständige Consequenz, welche auch die Prädestinationsvorstellung überhaupt herbeigeführt habe. Nun führt Schneckenburger eine Stelle aus Melchior *de investigatione praedestinationis* an, in welcher gezeigt werden soll, *praesupponi necessario electioni divinae lapsum et corruptionem generis humani*, dass also die Erwählung den Fall nothwendig zu ihrer Voraussetzung habe. Als die Hauptsache erscheine die *designatio personarum*, an wel-

ehe Gott vor Allem gedacht habe. Natürlich dass ich erwählt bin, müsse mir gewiss werden. Dieses mein höchstes Interesse, meine Heilsgewissheit, sei auch der letzte Gedanke Gottes nach dem Anfang hin. Aber wie mein Heilsbewusstsein das Sündenbewusstsein voraussetze, so könne ich die wirkliche Wahl meiner Person durch Gott nicht begreifen, ohne dass er vorher den Fall geordnet habe. Als *homo miser* sei ich in den Heilsbesitz aus Gnaden gekommen. Dass nun die Ordnung und *gubernatio* des Falls und seiner Folgen von Seiten Gottes mit derselben Absolutheit getroffen worden, wie die *designatio personarum* aus der *massa perditionis*, daran könne kein Zweifel sein. Aber dieser Gedanke habe gar nichts zu thun mit dem Gedanken meiner Election, oder mit dem Dogma von der Prädestination. Er gehöre in das Kapitel von der *gubernatio Dei* überhaupt, gleichsam zu den *articulis mixtis*, während die Prädestination zu den tiefsten *articulis puris* gehöre. Wäre die objektive Idee Gottes als der Einen absoluten Causalität das Prinzip der reformirten Dogmatik und die Mutter der Prädestinationslehre, so wäre der Infralapsarismus ganz undenkbar. — Logisch kann freilich der Fall nur vor der Erwählung gedacht werden, weil es aber der Natur der Sache nach nicht anders sein kann, macht es auch keinen Unterschied zwischen der einen und der andern Form des Systems. Welcher Unterschied soll aber noch zwischen der supralapsarischen und der infralapsarischen Ansicht sein, wenn auch die letztere den Fall als von Gott geordnet betrachtet? Ist der Infralapsarismus in diesem Sinne die nicht nur symbolisch gewordene, sondern dogmatisch allein vorkommende Ansicht, so beweist die ganze Argumentation Schneckenburger's das gerade Gegentheil. Geht das System von dem Interesse der Heilsgewissheit aus, um den Anker derselben da zu befestigen, wo er am festesten wurzelt, so reicht ja die Tragweite des so aufgefassten Prinzips nicht über die Erwählung hinaus. Dass meine Seligkeit im Rathschluss Gottes unabänderlich prädestinirt ist, muss für mich auf absolute Weise feststehen, wenn aber einmal dieses Interesse befriedigt ist, welches Interesse könnte dafür vorhanden sein, sich auch den Fall als einen Akt der göttlichen Prädestination zu denken? Ist auch die Ordnung des Falls und seiner Folgen von Seiten Gottes mit derselben Absolutheit getroffen worden, wie die Erwählung, so beweist ja diess am deutlichsten, dass

noch ein ganz anderes Prinzip auf die Construktion des Systems eingewirkt hat, als jenes subjektive Seligkeits-Interesse, die rein theoretische Ansicht, dass Gott überhaupt nichts bloss vorhersehen, sondern Alles nur vorausbestimmen kann, oder seine Causalität keine andere als nur eine schlechthin determinirende Wirkung haben kann. Gerade weil dieser Gedanke mit dem religiösen Gedanken meiner Election, oder mit dem Dogma von der Prädestination nichts zu thun haben soll, kann er auch nicht aus der Election und dem subjektiven Interesse, auf welchem sie beruht, erklärt werden, und es lässt somit diese Auffassungsweise des Systems ein Gebiet übrig, das sie mit ihrem Princip gar nicht erreichen kann. Mag man es nun auch unter dem Namen der *gubernatio* von dem der *praedestinatio* absondern, so macht diess für die Sache selbst nichts aus, sondern man gesteht damit nur das Unzureichende des Standpunkts, von welchem aus freilich die *praedestinatio* mit der *gubernatio* nicht unter Einem Begriff zusammengedacht werden kann, während auf dem andern Standpunkt, auf welchem die Richtung von oben nach unten geht, es sich von selbst versteht, dass in der *praedestinatio* wie in der *gubernatio* dieselbe absolute Causalität Gottes sich gleich determinirend verhält. Ein anderer hieher gehörender Punkt ist die Lehre von den Verdammten. SCHNECKENBURGER beruft sich für seine Behauptung, dass die reformirte Dogmatik die Deduction aus der objektiven Gottesidee gar nicht kenne, auch auf den Unterschied, dass zwar von der Erwählung eine infallible Gewissheit möglich sei, nicht aber von der Verwerfung. Die letztere werde nicht eher zur Gewissheit, als mit der ewigen Verdammniss selbst, wogegen die *certitudo salutis*, die untrügliche Ueberzeugung von der persönlichen ewigen Erwählung, von dem Glaubigen in diesem Leben erlangt werden könne und solle. Auch hierin sei eine Ungleichheit beider Zustände ausgedrückt, welche das Verhältniss der Verworfenen zu dem göttlichen Decret im Allgemeinen wesentlich unterscheide von dem Verhältniss der Erwählten zu demselben, indem nur den letzteren eine subjektive Erfassung der sie betreffenden absoluten Idealthätigkeit zukomme, nicht aber den erstern (a. a. O. 118. vgl. 132). Ist es jedoch der Natur der Sache nach nicht möglich, dass es in Hinsicht der Verdammung ein ebenso absolutes Bewusstsein gibt, wie in Hinsicht der Erwählung, so erklärt sich hieraus von selbst, dass

die Ausführung des Reprobationsdecrets niemals eine voll ausgeführte Parallele zu der Ausführung der Election bildet, ja nicht selten als ein blosser Schatten neben jenem hergeht. Dass es aber, wenn auch kein individuelles Reprobationsbewusstsein, doch ein Reprobationsdecret gibt, und das Prädestinationsdogma nach beiden Seiten hin wenigstens die gleiche Richtung nimmt, ist gewiss von der objektiven Gottes-Idee aus weit begreiflicher, als wenn man nur vom subjektiven Seligkeits-Interesse ausgeht, um von diesem aus als dem bewegenden Prinzip das ganze System sich gestalten zu lassen. Mag man daher auch diesem subjektiven Interesse noch so viel einräumen, es reicht doch nicht über die Election hinaus, und Schneckenburger sieht sich ja selbst zu der Bemerkung genöthigt, dass die abstrakte Richtung auf verständige Consequenz die Prädestinationsvorstellung überhaupt herbeigeführt habe. Kommt somit in jedem Falle nicht bloss ein subjektiv praktisches, sondern auch ein rein theoretisches Interesse in Betracht, so kann die Frage nur noch sein, ob die Richtung auf verständige Consequenz nicht auch bis zur absoluten Idee Gottes habe fortgehen können, um aus ihr, als dem höchsten Prinzip, den Inhalt des Systems in seiner logischen Consequenz sich entwickeln zu lassen. Da das System auch nach Schneckenburger's Auffassungsweise von Anfang an schon in seinem subjektiven Interesse die Tendenz in sich hat, auf das Unbedingte, Absolute, schlechthin Bestimmende zurückzugehen, so ist nichts natürlicher, als dass mit diesem Standpunkt des Unbedingten, Absoluten, eines schlechthinigen Determinismus, sobald er erreicht ist, auch das eigentliche, das ganze System beherrschende Prinzip gegeben ist.

Wenn ich nun auch, diesen Bemerkungen zufolge, mich für vollkommen berechtigt halte, meine Ansicht von dem Prinzip des reformirten Systems auch der Schneckenburger'schen gegenüber aufrecht zu erhalten, so kann ich doch nicht verkennen, dass durch Schneckenburger eine von mir zu wenig beachtete Seite des Systems hervorgehoben und in's Licht gesetzt worden ist. Das subjektive Seligkeits-Interesse, auf das Schneckenburger die ganze Anlage des Systems zurückführen will, ist unstreitig ein sehr charakteristischer Zug. Sosehr dem System durch seine absolute Gottes-Idee der Charakter der Objektivität aufgedrückt ist, so sehr fällt der Schwerpunkt des religiösen und dogmatischen Bewusstseins auch wieder auf

die Seite des Subjekts. Das individuelle Ich, das seiner Seligkeit auf absolute Weise gewiss sein will, wird selbst zu einer absoluten Macht, und man sieht sich in Ansehung der auf der objektiven Seite des Systems liegenden Dogmen im Grunde auf den Standpunkt eines Kant'schen Postulats versetzt. Wie Kant das Dasein Gottes, oder Fichte die moralische Weltordnung zu einem Postulat der praktischen Vernunft macht, so kann es hier, wenn wir die Schneckenburger'sche Auffassungsweise in ihrer strengen Consequenz nehmen, eigentlich nur als ein Postulat des religiösen Bewusstseins, wie es durch das absolute Seligkeits-Interesse des Subjekts bestimmt ist, angesehen werden, dass es ein absolutes Prädestinationsdecret gibt. Das Charakteristische dieses Seligkeits-Interesses aber lässt sich erst durch die Vergleichung mit dem lutherischen System auf seinen klaren Begriff bringen. Schneckenburger sagt a. a. O. S. 125.: der Glaube sei das Seligmachende. Diese reformatorische Thesis stehe den Reformirten so fest als den Lutheranern, sie gebrauchen das Prädikat *salvifica* fast ausschliesslich, wo der Lutheraner *justificans* zu sagen pflege. Das blosse Justificiren sei ihnen gleichsam nicht voll genug. Mit Recht habe Schweizer darauf aufmerksam gemacht, dass sich Name und Begriff der Justifikation in der frühesten Form der reformirten Lehrbildung noch gar nicht finde, sondern erst durch lutherische Einflüsse eingeschoben habe [1]. Ich will die Richtigkeit dieser letztern, zu viel sagenden Behauptung, hier nicht untersuchen, klar aber ist, dass die Rechtfertigung durch die über sie gestellte Erwählung bei den Reformirten eine wesentlich andere Bedeutung erhalten musste, als sie bei den Lutheranern hat. Der Lutheraner will vor allem seiner Rechtfertigung, der Reformirte seiner Seligkeit gewiss sein. Auch dem Lutheraner ist nichts wichtiger

1) Schneckenburger kann hier nur das meinen, was Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche I. S. 43. sagt, dass schon Zwingli die Glaubensrechtfertigung der schlechthinigen Abhängigkeit untergeordnet habe. Die Frage sei von Anfang nicht gewesen, was am Menschen hilft zur Seligkeit, sondern was macht selig oder verdammt? Wie kann man aber behaupten, der biblische Begriff der Rechtfertigung sei erst durch lutherische Einflüsse in das reformirte System gekommen? Man vergleiche nur, wie Calvin diese Lehre behandelt.

als seine Seligkeit, aber er hält sich dabei immer erst vor, dass ihm die Seligkeit durch die Rechtfertigung und den ganzen sittlichen Prozess, welchen sie in sich schliesst, vermittelt werden muss. Das sittliche Bewusstsein, wie es den durch den Gegensatz seiner Momente bedingten Prozess in sich selbst durchzumachen hat, hat in dem lutherischen System eine ganz andere Bedeutung, als im reformirten. Während das Bewusstsein des Reformirten sich sogleich zwischen die beiden einander gegenüberliegenden Punkte theilt, so dass es auf der einen Seite auf das Endresultat sich richtet, auf der andern auf die erste und höchste Ursache, mit welcher auch schon das Endresultat gesetzt ist, concentrirt sich dagegen das Bewusstsein des Lutheraners in dem Anfang und Ende vermittelnden Punkt, auf welchem das Subjekt mit der vollen Energie seines Selbstbewusstseins nur in sich selbst, in die Tiefe seiner Subjektivität, zurückgehen kann, um sich der sittlichen Bedingung seiner Seligkeit bewusst zu sein. So geschieht es, dass diese Mitte, in welcher das Subjekt zwischen Vergangenheit und Zukunft mit der vollen Gegenwart des Bewusstseins steht, im lutherischen System überhaupt der reale Mittelpunkt wird, in welchem alle Gegensätze zusammentreffen, um in einem sich erst vollziehenden Vermittlungsprozess sich zur Einheit zusammenzuschliessen. Es entstehen auf diese Weise Einheitspunkte, in welchen die verschiedenen, von da an erst auseinandergehenden Momente noch zusammenbegriffen sind, die höchste Einheit aber ist immer wieder der concrete Subjektsbegriff, der Begriff einer solchen Persönlichkeit, die sich ethisch dadurch bethätigt, dass die sie constituirenden Elemente in ihrer gegenseitigen Durchdringung eine nicht bloss vorgestellte und ideelle, sondern wahre und wirkliche Einheit bilden. Es kann in dieser Beziehung auch schon daran erinnert werden, welche specifische Bedeutung im lutherischen System der dogmatische Terminus der *unio* hat, man denke an die *unio personalis, sacramentalis, mystica*, Begriffe, welche ihre Wurzel vorzugsweise in dem Boden des lutherischen Systems haben. Von diesem Gesichtspunkt aus fällt, wie ich glaube, ein neues Licht auf die beiden so nahe verwandten und doch auch wieder so charakteristisch von einander verschiedenen protestantischen Systeme.

Dem reformirten Systeme fehlt, wie schon bemerkt ist, der streng lutherische Begriff der Rechtfertigung. Das specifische Mo-

ment desselben kann nur in dem ernsten sittlichen Nachdruck erkannt werden, mit welchem das lutherische System das Negative der Rechtfertigung fixirt, dass der Mensch vor allem von dem Bewusstsein der auf ihm liegenden Schuld der Sünde frei werden muss, und darum in dem Bewusstsein seiner Sünde nur als rein menschliches Subjekt in der ganzen Negativität seines Wesens vor der göttlichen Gerechtigkeit stehen kann [1]). Indem in dem reformirten System die *justificatio* von selbst der *electio* sich unterordnet, selbst nur ein Moment derselben wird, muss in demselben Verhältniss jenes Negative zurücktreten; das Bewusstsein ist, ehe es noch das Negative recht zu fixiren im Stande ist, schon von dem Positiven erfüllt, in welchem es aufgehoben ist. Eben darin liegt der Grund, warum

1) Es ist bekannt, wie oft und wie stark die lutherische Rechtfertigungslehre wegen der Aeusserlichkeit ihrer *justitia extra nos* und ihres Imputationsbegriffs schon von A. Osiander, den Mystikern u. A. getadelt worden ist. Aber warum konnten die lutherischen Theologen sich nie entschliessen, ihrer Theorie jene andere vorzuziehen, welche an die Stelle der Imputation sogleich die Einheit und Lebensgemeinschaft mit Christus setzt? Offenbar nur darum, weil erst bei einem solchen Verfahren Gottes mit dem Menschen, wenn gleichsam eine streng rechtliche Auseinandersetzung des beiderseitigen Verhältnisses stattfindet, und der Mensch, durch die Reflexion auf sich, sich selbst bewusst werden muss, dass er für sich selbst nichts hat, sondern Alles erst auf dem Wege der Imputation das Seinige werden muss, der Mensch in seiner völligen Nacktheit, in seinem reinen Fürsichsein sich darstellen kann. Eher also will man das bloss Imputirte als etwas bloss Vorgestelltes, nur in der Vorstellung und Meinung des Subjekts Vorhandenes erscheinen lassen, als dass man dem Subjekt dieses Negative seines Insichgehens erliesse. Es liegt darin der sittliche Ernst der Selbstdemüthigung, aber auch das Prinzip aller Phänomenologie des Bewusstseins. In der Tiefe des Selbstbewusstseins sammelt das in sich zurückgehende, sich in sich selbst erfassende Subjekt sich dazu, sich in seinem Selbstbewusstsein als die absolute Macht über alles zu wissen, und auf demselben Punkte, von welchem aus das alte orthodoxe System sich zu seiner ganzen Härte und Schroffheit abschloss, liegen die Anfänge aller ächt deutschen Philosophie. Es ist derselbe Boden, in welchem der neuere Idealismus seine tiefste Wurzel hat.

das reformirte System auch den lutherischen Begriff des Glaubens nicht hat. Auch SCHNECKENBURGER sieht hierin eine wesentliche Differenz, die er so zu bestimmen sucht: „Im Glauben nimmt der Lutheraner die Gnade der Rechtfertigung hin, er weiss sich von Gott gerechtfertigt, ein Kind Gottes und Erbe der Seligkeit. Ebenso der Reformirte, wenn er nämlich weiss, dass sein Glaube rechter Art ist. Das blosse psychologische Vorkommen des Glaubens gibt noch nicht das Selbstbewusstsein des wahren, somit seligmachenden Glaubens, während lutherisch der Glaube, so wie er psychologisch da ist, das Glaubensgut der Rechtfertigung u. s. w. geniesst, also der Glaube und das Bewusstsein des Glaubens nicht getrennt werden kann, vielmehr eben im Glauben das Subjekt sein wahres Selbstbewusstsein hat. Woran erkenne ich nun die Wahrheit meines Glaubens, und bin somit seiner seligmachenden Kraft gewiss? Nur aus meinen Werken, den innern sowohl als äussern Bethätigungen desselben, welche ihn als eine wirkliche Lebensgemeinschaft mit Christus, meinem Haupt und König, als eine wirkliche Heilsgabe des heiligen und guten Geistes darstellen, aus der Aufrichtigkeit und der anhaltenden Treue meines *propositum obedientiae*, aus dem Fleiss der wirklichen Gehorsams-Uebung und zwar aus der Continuität dieser Gesinnung. Wo es hieran fehlt, da ist nicht rechter Glaube, nur Schein- oder Zeitglaube, da ist kein Recht auf die Seligkeit, keine Gnadenwirkung. Also damit das Selbstbewusstsein des Heilssubjekts fest sei, muss es continuirliche, praktische Willensbethätigung sein. Das Subjekt hat sich selbst nicht als nur in der lebendigsten Willensthätigkeit. Hier gilt das μακάριος ἐν τῇ ποιήσει. Darum gehört die *fiducia* nicht eigentlich zum Wesen des Glaubens, sondern ist ein Effekt des Glaubens, vermittelt durch einen Syllogismus, dessen *minor* gebildet wird durch das Bewusstsein des praktisch richtigen Verhaltens, also durch das in dem *intellectus* sich reflektirende rechte Verhalten der *voluntas* selbst. Darum ist die Justifikation nicht abgeschlossen mit der *justificatio peccatoris*, sondern als *justificatio justi* ein fortgehender innerer Prozess der stets aus den Werken neugeschöpften Selbstbefriedigung über die Realität des Glaubens. Das reformirte Subjekt weiss sich nämlich, wie SCHNECKENBURGER weiter sagt, nur als *intellectus* und *voluntas*, und alle seine Lebensmomente sind nur das Spiel dieser beiden Grundkräfte. Die

gemeinsame tiefere Einheit, worin beide wurzeln, kennt es nicht. Es intelligirt sich selbst nur als das Wollende. Die Seligkeit, die es will, ist die ausser ihm liegende, durch Willensthätigkeit in Besitz zu nehmende, nach dem ebenfalls stets objektiv bleibenden, dem *intellectus* kund werdenden Gesetze. So wird ihm das Evangelium selbst gewissermassen zum Gesetz und die Gnade ist die göttliche Kraft der Erfüllung." Vgl. a. a. O. S. 126 f. 129. Schneckenburger stellt diese Sätze auf, um auch durch sie seine Behauptung zu begründen, dass das Prädestinationsdogma wesentlich nicht auf theologischem, sondern anthropologischem Grunde ruhe. Ich glaube, sie lassen sich noch besser dazu benützen, in den innern Unterschied des reformirten und lutherischen Systems hineinzusehen. Das reformirte System hat den lutherischen Begriff des Glaubens desswegen nicht, weil es die Gewissheit des Glaubens erst aus den Werken gewinnen zu können meint, und ebendarum auch die Einheit des Glaubens in die beiden Elemente des Erkennens und Wollens auseinanderfallen lässt. Es hat also überhaupt den intensiven Begriff des Glaubens nicht, welcher dem lutherischen System eigenthümlich ist, in welchem der Glaube seine höchste Bedeutung darin hat, dass er die innere unzertrennliche Einheit aller jener Momente ist, welche von ihm als ihrem Mittelpunkt erst nach verschiedenen Richtungen ausgehen. Diesen Begriff des Glaubens hat es aber darum nicht, weil ihm auch jenes Selbstbewusstsein des Subjekts fehlt, dessen Ausdruck nur der Glaube ist. Im Glauben schliesst sich im lutherischen System die Unendlichkeit der Subjektivität auf, indem das Subjekt auf der einen Seite in die ganze Tiefe seines Selbstbewusstseins zurückgehen muss, um in ihm nur sich selbst zu haben, während es auf der andern Seite in seiner ihm immer noch bleibenden Receptivität für das ihm dargebotene Heil der Unendlichkeit seines Wesens sich bewusst ist. Diese Energie des Selbstbewusstseins kann sich im Glauben nur darum aussprechen, weil er diese Einheit und Totalität der seinen Begriff bestimmenden Momente ist, und in demselben Verhältniss, in welchem das Eine nicht stattfindet, findet auch das Andere nicht statt. Indem der Reformirte die Gewissheit seines Glaubens erst aus seinen Werken gewinnen kann, der Glaube ihm also erst im Wollen und Thun zum wahren Glauben wird, schwächt er den Begriff des Glaubens eben dadurch, dass er ihn in seine Ele-

mente auflöst, und es ist daher hier ein Punkt, auf welchem der Widerspruch, in welchem das reformirte System mit sich selbst kommt, auch am besten zeigt, wie es sich vom lutherischen unterscheidet. Ist es dem reformirten Subjekt so sehr darum zu thun, seiner Seligkeit gewiss zu sein, kann es in diesem seinem Seligkeitsinteresse nicht weit genug zurückgehen, um es in seinem objektivsten Grunde an Prädestination und Election anzuknüpfen, so sollte man glauben, es werde als das Subjekt dieser Seligkeit auch im Stande sein, das Bewusstsein derselben auf absolute Weise in sich zu haben. Wie wenig ist aber diess möglich, wenn diese Gewissheit nur auf dem rein empirischen Wege gewonnen werden soll, wenn das, was nur als Einheit und Totalität das Bewusstsein des Absoluten in sich enthalten kann, in eine unendliche Reihe einzelner Handlungen zerfällt? Wie deutlich ist also hier zu sehen, dass es sich überhaupt nicht auf die Stufe des Selbstbewusstseins erhoben hat, auf welcher das lutherische steht? Das Bewusstsein des Subjekts ist nur ein empirisch bestimmtes, es fehlt ihm die Einheit des absoluten Selbstbewusstseins. Die Seligkeit, deren das Subjekt gewiss sein will, und die wirkliche Gewissheit derselben fallen noch auseinander, wie Unendliches und Endliches, und wie wenn auch hier der Kanon seine Anwendung fände, *finitum non est capax infiniti.* Diese Capacität hat aber das endliche Subjekt hier nur darum nicht, weil es nicht Subjekt im wahren und eigentlichen Sinne ist, nicht das wahre Bewusstsein seiner selbst hat, oder sich nicht als sich selbst setzendes Subjekt durch seine sittliche Selbstbestimmung bethätigt.

Der so eben erwähnte Kanon gilt vorzugsweise von der reformirten Christologie. Jenem Kanon zufolge habe ich den Unterschied der reformirten und lutherischen Christologie so zu bestimmen gesucht: die ganze Tendenz der erstern geht dahin, im Bewusstsein des absoluten Unterschieds, der das Endliche vom Unendlichen trennt, in der Person Christi das Göttliche und Menschliche so weit auseinander zu halten, als nur immer möglich ist, ohne dass die beiden Elemente, welche in seiner Person zur Einheit zusammengehen sollen, völlig auseinanderfallen. Der leitende Gesichtspunkt sei daher nicht, wie bei dem lutherischen System, um nur den Gottmenschen mit der vollen Realität seiner göttlichen Natur in der Form

eines menschlichen Daseins zu haben, das Menschliche an das Göttliche hinzugeben, und in demselben mehr oder minder doketisch verschwinden zu lassen, sondern vielmehr das Göttliche nur so weit zum Menschlichen sich bestimmen zu lassen, als das Menschliche nach den unabänderlichen Bedingungen einer endlichen Natur das Göttliche in sich aufnehmen kann. Dagegen hat auch hier Schneckenburger das entgegensetzte Interesse geltend gemacht. Nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben habe sich die reformirte Christologie gebildet. Wenn das lebendigere Bewusstsein der Gottesidee, als der Einen absoluten Causalität, die menschliche Natur um so mehr hätte herabdrücken müssen, so sei umgekehrt, da die menschliche Natur in ihrer vollen Realität eben gewahrt und die *unio personalis* mit der göttlichen nur in der Weise gesetzt werde, wie sie bei jener vollen Realität bestehen könne, diess der deutlichste Beweis, dass nicht jener Gedanke die Bildung der reformirten Christologie beherrscht habe. Sie sei sowohl aus dem Interesse des Verstandes, den geschichtlichen Jesus von Nazareth ohne alle Phantasie-Zuthat zu begreifen, als aus dem Interesse des Gemüths, das sich der Erlösung nur in der vollen unverkürzten Realität der menschlichen Natur Christi bewusst werden könne, hervorgegangen (a. a. O. S. 97). Mag man die reformirte Christologie auf dem einen oder dem andern Wege entstehen lassen, das Resultat ist dasselbe. Das Charakteristische ist aber nicht sowohl diess, dass es zu keiner realen Einheit des Göttlichen und Menschlichen kommt, als vielmehr, dass das reformirte System auch nicht einmal den Trieb in sich hat, in einen Prozess einzugehen, in welchem das Menschliche als das Endliche es wenigstens versuchen soll, seine Capacität für das Unendliche aus sich zu entwickeln. So wenig auch die lutherische Christologie ihre Aufgabe löst, es liegt ihr doch ein ganz anderes Bewusstsein der Möglichkeit der Lösung der Aufgabe, um die es sich hier handelt, zu Grunde, als der reformirten. Wenn ihr auch das Menschliche im Göttlichen doketisch verschwindet, so ist sie doch weit davon entfernt, nur mit dem Maasstab des quantitativen Verhältnisses, das in jenem Kanon ausgedrückt ist, das Endliche am Unendlichen messen zu wollen. Sie fasst das Verhältniss des Unendlichen und Endlichen, oder des Göttlichen und Menschlichen, nicht quantitativ, sondern qualitativ auf, indem sie das Endliche auch in

seiner Endlichkeit für fähig hält, die receptive Form für das Unendliche zu sein. So wird die Person Christi in der lutherischen Anschauungsweise ein gleicher Centralpunkt der realen Einheit des Göttlichen und Menschlichen, wie der Glaube. Wie der Glaube im ächt lutherischen Sinne sich erst aus der Tiefe seines Sündenbewusstseins zum Bewusstsein seiner Receptivität für das Göttliche, der Einheit des Menschen mit Gott, emporarbeiten muss, so lässt das lutherische System in seiner Christologie das Menschliche sich am Göttlichen zerarbeiten, und alles von sich abthun, was es hindern will, sich zur concreten Einheit mit dem Göttlichen zusammenzuschliessen. Das Eine wie das Andere ist nur daraus zu erklären, dass das lutherische Subjekt eine höhere, sittlich sich bethätigende Energie seines Selbstbewusstseins hat, als das reformirte.

Was noch die Lehre vom Abendmahl oder von den Sakramenten betrifft, so habe ich das Unterscheidende auf der Seite der Reformirten so zu erklären gesucht: Die schärfere Fassung des Sakramentsbegriffs drang sich ihnen desswegen auf, weil sie von der Idee Gottes, als der absoluten Causalität, in ihrem religiösen Bewusstsein durchdrungen, einer secundären Ursache, die nur eine vermittelnde Stellung hatte, nicht die Bedeutung eines auf absolute Weise wirkenden Prinzips geben konnten: alles, was die Sakramente Göttliches in sich haben, ist nichts ihnen selbst Immanentes, sie sind nur das Medium, durch das es hindurchgeht, weil die in ihnen wirkende Kraft nur die absolute Kraft Gottes selbst sein kann. Dagegen behauptet Schneckenburger, man habe hier einfach bei dem Idealismus der Subjektivität stehen zu bleiben, welcher, weil er im Anschauen des geschichtlichen Gottmenschen des gleichen Geistes mit ihm sich bewusst sei, damit alle seine wesentlichen Beziehungen zum Gottmenschen als der Quelle seines Heils vollzogen wisse. Bei keinem andern Punkte glaube ich so sehr in meinem Rechte zu sein und ausdrückliche Zeugnisse aus den Schriften der reformirten Dogmatiker für mich zu haben, wie hier. Meine Meinung ist ja nicht, die bestimmte Wirkung, welche die äussern Elemente als blosse Zeichen haben, und nur als Zeichen haben können, der göttlichen Causalität zuzuschreiben, sondern vielmehr, dass sie nichts weiter wirken sollen, als eben nur diess, daraus zu erklären, dass für die Reformirten ein solches Medium, wie die Sakramente sind, neben

der absoluten Causalität Gottes im Grunde gar nicht in Betracht kommt. Sagt Schneckenburger: Nicht weil die absolute Causalität nicht an äussere Mittel gebunden werden kann, sondern weil die subjektive Glaubensgesinnung selbst die einzig mögliche *unio* mit Christus und die Bedingung ist, unter welcher allein die äussere symbolische Handlung Wahrheit und einen reellen Effekt haben kann, wird die lutherische Theorie abgewiesen, so muss ich fragen: warum ist denn die subjektive Glaubensgesinnung hier das Einzige, warum wirkt nur der Glaube und warum hat das Sakrament keine objektive göttliche Wirksamkeit? und die Antwort kann nur sein, weil überhaupt nichts Vermittelndes dieser Art eine solche immanente Wirksamkeit haben kann, sondern das wirkende Prinzip nur die göttliche Causalität ist. Nur von der Voraussetzung aus, dass das Prinzip solcher Wirkungen, wie die Lutheraner der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahl zuschreiben, allein die göttliche Causalität sein kann, beschränkt Zwingli die Wirkung des Sakraments auf das Minimum der Glaubensstärkung (das *opem adferre fidei*). Calvin aber geht in demselben Verhältniss, in welchem er eine reellere göttliche Wirkung bei den Sakramenten annimmt, um so bestimmter auf die göttliche Causalität zurück. Wie kann Schneckenburger im Angesicht solcher Stellen aus Calvin, wie die von mir in meiner Abhandlung (S. 328) angeführte ist, und die bekannte in seiner ersten Vertheidigungsschrift des Cons. Tig.: *ex abscondito deitatis fonte in Christi carnem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueret*, behaupten, dass Calvin constant nur christologische und subjektive Gründe geltend mache, welche auf alles eher, als auf die objektive Idee, oder die absolute Causalität, zurückzuführen seien? Und wenn gerade seine eigenthümliche Weiterbildung zeigen soll, dass der Schwerpunkt des Dogma's, somit das Hauptinteresse des in ihm sich vollziehenden religiösen Bewusstseins nicht nach der Seite hinneige, wo es sich um die Art der Causalität im Abendmahl, ob absolut oder bloss vermittelnd, sondern wo es sich darum handelt, das in Christo gewonnene objektive Heilsgut dem Subjekt gewiss, seine Gemeinschaft mit Christus fest zu machen, wie kann eben dieses Letztere besser geschehen, als wenn er den Lutheranern entgegenhält: *Christus illis praesens non videtur, nisi ad nos descendat: quasi vero si ad se nos evehat, non aeque potiamur*

die Ausführung des Reprobationsdecrets niemals eine voll ausgeführte Parallele zu der Ausführung der Election bildet, ja nicht selten als ein blosser Schatten neben jenem hergeht. Dass es aber, wenn auch kein individuelles Reprobationsbewusstsein, doch ein Reprobationsdecret gibt, und das Prädestinationsdogma nach beiden Seiten hin wenigstens die gleiche Richtung nimmt, ist gewiss von der objektiven Gottes-Idee aus weit begreiflicher, als wenn man nur vom subjektiven Seligkeits-Interesse ausgeht, um von diesem aus als dem bewegenden Prinzip das ganze System sich gestalten zu lassen. Mag man daher auch diesem subjektiven Interesse noch so viel einräumen, es reicht doch nicht über die Election hinaus, und Schneckenburger sieht sich ja selbst zu der Bemerkung genöthigt, dass die abstrakte Richtung auf verständige Consequenz die Prädestinationsvorstellung überhaupt herbeigeführt habe. Kommt somit in jedem Falle nicht bloss ein subjektiv praktisches, sondern auch ein rein theoretisches Interesse in Betracht, so kann die Frage nur noch sein, ob die Richtung auf verständige Consequenz nicht auch bis zur absoluten Idee Gottes habe fortgehen können, um aus ihr, als dem höchsten Prinzip, den Inhalt des Systems in seiner logischen Consequenz sich entwickeln zu lassen. Da das System auch nach Schneckenburger's Auffassungsweise von Anfang an schon in seinem subjektiven Interesse die Tendenz in sich hat, auf das Unbedingte, Absolute, schlechthin Bestimmende zurückzugehen, so ist nichts natürlicher, als dass mit diesem Standpunkt des Unbedingten, Absoluten, eines schlechthinigen Determinismus, sobald er erreicht ist, auch das eigentliche, das ganze System beherrschende Prinzip gegeben ist.

Wenn ich nun auch, diesen Bemerkungen zufolge, mich für vollkommen berechtigt halte, meine Ansicht von dem Prinzip des reformirten Systems auch der Schneckenburger'schen gegenüber aufrecht zu erhalten, so kann ich doch nicht verkennen, dass durch Schneckenburger eine von mir zu wenig beachtete Seite des Systems hervorgehoben und in's Licht gesetzt worden ist. Das subjektive Seligkeits-Interesse, auf das Schneckenburger die ganze Anlage des Systems zurückführen will, ist unstreitig ein sehr charakteristischer Zug. Sosehr dem System durch seine absolute Gottes-Idee der Charakter der Objektivität aufgedrückt ist, so sehr fällt der Schwerpunkt des religiösen und dogmatischen Bewusstseins auch wieder auf

die Seite des Subjekts. Das individuelle Ich, das seiner Seligkeit auf absolute Weise gewiss sein will, wird selbst zu einer absoluten Macht, und man sieht sich in Ansehung der auf der objektiven Seite des Systems liegenden Dogmen im Grunde auf den Standpunkt eines Kant'schen Postulats versetzt. Wie Kant das Dasein Gottes, oder Fichte die moralische Weltordnung zu einem Postulat der praktischen Vernunft macht, so kann es hier, wenn wir die Schneckenburger'sche Auffassungsweise in ihrer strengen Consequenz nehmen, eigentlich nur als ein Postulat des religiösen Bewusstseins, wie es durch das absolute Seligkeits-Interesse des Subjekts bestimmt ist, angesehen werden, dass es ein absolutes Prädestinationsdecret gibt. Das Charakteristische dieses Seligkeits-Interesses aber lässt sich erst durch die Vergleichung mit dem lutherischen System auf seinen klaren Begriff bringen. Schneckenburger sagt a. a. O. S. 125.: der Glaube sei das Seligmachende. Diese reformatorische Thesis stehe den Reformirten so fest als den Lutheranern, sie gebrauchen das Prädikat *salvifica* fast ausschliesslich, wo der Lutheraner *justificans* zu sagen pflege. Das blosse Justificiren sei ihnen gleichsam nicht voll genug. Mit Recht habe Schweizer darauf aufmerksam gemacht, dass sich Name und Begriff der Justifikation in der frühesten Form der reformirten Lehrbildung noch gar nicht finde, sondern erst durch lutherische Einflüsse eingeschoben habe [1]). Ich will die Richtigkeit dieser letztern, zu viel sagenden Behauptung, hier nicht untersuchen, klar aber ist, dass die Rechtfertigung durch die über sie gestellte Erwählung bei den Reformirten eine wesentlich andere Bedeutung erhalten musste, als sie bei den Lutheranern hat. Der Lutheraner will vor allem seiner Rechtfertigung, der Reformirte seiner Seligkeit gewiss sein. Auch dem Lutheraner ist nichts wichtiger

---

1) Schneckenburger kann hier nur das meinen, was Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche I. S. 43. sagt, dass schon Zwingli die Glaubensrechtfertigung der schlechthinigen Abhängigkeit untergeordnet habe. Die Frage sei von Anfang nicht gewesen, was am Menschen hilft zur Seligkeit, sondern was macht selig oder verdammt? Wie kann man aber behaupten, der biblische Begriff der Rechtfertigung sei erst durch lutherische Einflüsse in das reformirte System gekommen? Man vergleiche nur, wie Calvin diese Lehre behandelt.

„es soll auf reformirtem Standpunkt die ernste Frage, wodurch für den Menschen die Erlangung des Heils vermittelt werde, gar nicht entstehen können? Und kein System dringt so angelegentlich darauf, dass der Mensch vor allem darnach streben müsse, seines persönlichen Heils gewiss zu werden, keines lehrt mit solcher Entschiedenheit die Möglichkeit einer infallibeln *certitudo salutis*, und mit solchem Nachdruck die eben subjektiven Bedingungen derselben, unter welchen nicht die letzte ist, das Ueben der Werke, ohne welche die *possessio salutis* unmöglich ist.“ A. a. O. S. 121. Allein eben diess ist es ja, was ich meine, dass es dem reformirten Subjekt um nichts mehr zu thun ist, als um das Theoretische der *certitudo salutis*, und dass es auch da, wo es sich praktisch verhält, nur die Werke in ihrer empirischen Einzelnheit sind, in welchen es sich bethätigt, und auch sie eigentlich nur das theoretische Kriterium der *possessio salutis* sind. So will das reformirte Subjekt immer nur wissen, was schon da ist, während das lutherische sich in den Process seines sittlichen Bewusstseins vertieft, um das erst subjektiv zu realisiren, was ihm die Gewissheit seines Heils geben kann.

Auf diese Weise sucht das lutherische System überall Einheitspunkte zu gewinnen, auf welchen das Subjekt durch die Energie seines Selbstbewusstseins der Einheit des Göttlichen und Menschlichen auf absolute Weise sich bewusst werden soll. Das reformirte System dagegen lässt dieselben Momente, welche das lutherische in ihrer Einheit zusammenbegreift, in ihrer zeitlichen Folge auseinanderfallen, es sieht überall nur einen äussern geschichtlichen Verlauf, in welchem auch das Innere wieder ein Aeusseres werden muss, um zu seiner Realität zu kommen. Alles ist hier, vom göttlichen Dekret an, darauf angelegt, in einer Reihe von Momenten, in welchen die ganze Entwicklung in einem so viel möglich gleichmässigen, durch keinen tiefer gehenden Gegensatz unterbrochenen Zusammenhang fortgeht, für das Bewusstsein des Subjekts sich äusserlich und geschichtlich zu expliciren. Rühmt man es als einen besondern Vorzug, dass die Moral in der reformirten Theologie lange vor Calixtus, ja von Anfang an selbstständig auftrat (Schneckenburger a. a. O. S. 121), so bedenke man auch, worin diess seinen Grund hat. Es kommt nur daher, dass das lutherische System sogleich den Schwerpunkt seines Bewusstseins zu verlieren befürchtete, wenn es aus der Einheit sei-

nes auch schon die Werke in sich begreifenden Glaubens sich herausbewegen sollte, um dem sittlichen Handeln in seinen verschiedenen einzelnen Aeusserungen, wie sie die Moral zu beschreiben hat, nachzugehen. Nicht zufällig geschah es daher auch, dass der Erste, welcher in der lutherischen Kirche die Moral von der Dogmatik abzulösen anfing, gerade derjenige Theologe war, welcher überhaupt die laxesten Begriffe von den lutherischen Unterscheidungslehren hatte. Ich überlasse es Schweizer, seine Vertheilung der beiden Methoden, der synthetischen und der analytischen, an die beiden Systeme gegen die Einsprache Schneckenburger's zu rechtfertigen. Findet eher das Gegentheil statt, dass die reformirten Dogmatiker, weit gefehlt sich an die synthetisch deducirende Methode zu halten, vielmehr durch das Unsystematische ihrer Methode sich charakterisiren, oder sich für die Methode erklären, welche, wie der von Schneckenburger a. a. O. S. 76 angeführte Alting sagt, *historiae seriem secuta a Deo ad opera ejus, ab aeternis ad ea, quae in tempore fiunt, et facta sunt, a prioribus ad posteriora progreditur, adeoque ab ipsa aeternitate orsa per mediana temporalium in ipsam quasi circulatim redit*, so dient nun gerade diess zur Bestätigung des zuvor Gesagten, und der Unterschied der beiden Systeme stellt sich in dieser Beziehung so, dass dem lutherischen die Synthese des Begriffs ebenso vorzugsweise zukommt, wie dem reformirten die Analyse des geschichtlichen Verlaufs.

I.

Was sind die στοιχεῖα τοῦ κόσμου?

Von

Dr. Schneckenburger.

Ueber die στοιχεῖα τοῦ κόσμου Gal. 4, 3. 9; Col. 2, 8. 20, herrscht unter den neuern Erklärern eine auffallende Uebereinstimmung, wenigstens was die Deutung von στοιχεῖα betrifft, denn nur über den κόσμος gehen sie leicht auseinander, ob darunter die Menschheit schlechthin, Joh. 3, 16, oder mit einer schlimmen Nebenbedeutung zu verstehen sei. Die στοιχεῖα sind aber durchweg als das elementare Bildungsmittel, das Kinder-Alphabet genommen (s. de Wette). Einzig Neander und Baur machen eine Ausnahme. Unverkennbar ist der Zusammenhang im Briefe an die Galater, wo das Verhältniss der νήπιοι zu dem παιδαγωγὸς besprochen wird, jener Deutung im Allgemeinen günstig. Dabei verhüllt man sich aber, dass diess im Brief an die Colosser keineswegs der Fall ist. Mir scheint mit Neander an beiden Orten auf eine andre und zwar die älteste Erklärung der Kirchenväter zurückgegangen werden zu müssen: Elemente der Welt im physischen Sinne. Diess ist zunächst evident gefordert, Col. 2, 8, wo man die Gradation ganz verkennen würde, wenn man den Ausdruck κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου bloss synonym nähme dem κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, da er vielmehr das, was die blosse menschliche παράδοσις allein geben kann (= ἐπίγεια Joh. 3, 12.) gegenüber demjenigen bezeichnet, was κατὰ Χριστὸν ist (= ἐπουράνια), in welchem das πλήρωμα τῆς θειότητος leibhaft wohnt. Es ist in der That hier schwer, den Gegensatz zwischen dem in Christo wohnenden πλήρωμα τοῦ θεοῦ und den στοιχεῖα τοῦ κόσμου zu verkennen, beson-

ders da die zweite Erwähnung v. 20. diesen Gegensatz noch weiter ausführt. Was dort die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sagen wollen, wird deutlich gemacht durch das δογματίζειν, als lebten sie noch ἐν κόσμῳ, dem sie doch abgestorben sind. Κόσμος kann in beiden Phrasen nicht Verschiedenes, und in der zweiten nicht selbst schon den Kindheitszustand der Menschheit bedeuten, was sonst στοιχεῖα τοῦ κόσμου sein soll. Sondern die frommen Satzungen derer, die ἐν κόσμῳ leben, sind nur solche, wie sie v. 21. Menschen aufstellen über materielle Dinge, über τὰ ἐπὶ τῆς γῆς. Solchem δογματίζειν entspricht das irdisch gesinnt sein. Beides geziemt nicht mehr dem, welcher in Christo den Elementen der Welt gestorben, das, was oben ist, zu suchen hat. Schon der Ausdruck: ἀποθνήσκειν ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου wäre unbegreiflich, wenn diese die Elementarreligion des Kindheitszustandes der Menschheit bezeichnen sollten. Und wie sollte das liegen in dem Mitsterben mit Christo? Vielmehr geht das Mitsterben mit Christo darauf, dass jetzt τὰ ἄνω Gegenstand des Strebens, mithin τὰ τοῦ κόσμου verlassen ist, δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται, κἀγὼ κόσμῳ. Gal. 6, 14. Gilt diess nun vom Brief an die Colosser [1], dass in dem Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου der Genitiv den Hauptbegriff in sich schliesst: so fragt sich,

1) Baur hat, (der Apostel Paulus S. 444 ff.) im Colosserbrief die στοιχεῖα τοῦ κόσμου so gedeutet, dass sie eine Antithese zu dem πλήρωμα τῆς θεότητος bilden, das in Christo ist, und treffend erinnert an die reinigende und heiligende Kraft, welche die Ebioniten gewissen Elementen zuschrieben. Daher eine solche Philosophie, die sich mit blossen Dingen der Welt abgibt, in den Homilien des Clemens eine κοσμικὴ παιδεία heisst gegenüber der Lehre des wahren Propheten. Auch im Galaterbrief (S. 594) soll der Ausdruck στοιχεῖα darauf hinweisen, dass die Religion sich noch ganz an die Elemente, Principien, Substanzen des äusseren physischen Lebens hält. »Auch das Judenthum hatte ja so viele rein natürliche Elemente in sich, es war auch an Natürliches, Materielles, wie an Tage, Monate, bestimmte Zeiten geknüpft, war also auch eine Naturreligion, welcher die physischen στοιχεῖα zu Grunde lagen.« Nichts destoweniger wird doch hier als der Hauptbegriff der der Elementarreligion vorgezogen, was, wie mir scheint, nicht nöthig ist, ja, jene erste Deutung zu Grunde gelegt, nicht angeht.

ob es nicht auch im Briefe an die Galater der Fall sei. Und da haben wir denn Gal. 4, 9. ganz denselben Gegensatz — auf der Einen Seite: γνόντες θεὸν und γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ — auf der andern ein ἐπιστρέφειν πάλιν ἐπὶ τὰ ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα, οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε. Der letztere Satz correspondirt dem v. 8. τότε μὲν οὐκ εἰδότες θεὸν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς. Schon das müsste sehr befremden, wenn der Apostel den Götzendienst, der hier augenscheinlich unter den gleichen Begriff der στοιχεῖα τοῦ κόσμου gefasst wird, wie dasjenige, was die Galater im Begriffe waren, bei sich einzuführen, so einfach zu der Elementarreligion der unmündigen Menschheit gerechnet hätte. Wenigstens thut er es nicht Röm. 1, 21. Hingegen in welcher Beziehung ihr neues δουλεύειν und ihr früheres dasselbe ist und zwar ein δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου, diess zeigt v. 10. Jene Akribie mit den h. Tagen und Zeiten ist wieder eine Knechtschaft unter die Elemente der sichtbaren Welt, wie schon die *Epist. ad Diognetum* diesen Theil des Judaismus dem Heidenthum parallelisirt [1]). Statt dieses neuen Weltdienstes sollte vielmehr Christus ihnen gestaltet werden (19), die nach gekreuzigter Welt zu erwartende καινὴ κτίσις

---

1) Τοῖς προειρημένοις (den Heiden) ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην κτλ. τὸ δὲ παραδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ, παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι, καὶ τὰς οἰκονομίας θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς κατασκοπεῖν πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη· τίς ἂν θεοσεβείας καὶ οὐκ ἀφροσύνης πολὺ πλέον ἡγήσεται τὸ δεῖγμα; wogegen sofort gezeigt wird, dass die Christen nicht bloss einen Boten, ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια, sondern die Wahrheit, das Wort, den Schöpfer selbst gesendet erhalten haben, οὗ τὰ μυστήρια πιστῶς πάντα φυλάσσει τὰ στοιχεῖα κτλ. Das Tagewählen ist das einzige Beispiel, welches Paulus namhaft macht, und woran er den Galater δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου nachweist. Vielleicht waren sie noch nicht weiter zurückgefallen als in diese Sitte, die ohnehin das Erste sein mochte, was sich von jüdischer Lebensform übertrug. Das Weitere stand erst noch bevor, und nur eine Hinneigung dazu war vorhanden. Als ein blosses Exempel erschöpft diese Akribie mit den h. Zeiten den Begriff des δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου nicht, und nur darin möchte die alte patristische Erklärung zu verbessern sein.

(Gal. 6, 15). Und nun, steigen wir auf zur ersten Stelle v. 3. ὅτως καὶ ἡμεῖς, ὅτε ἦμεν νήπιοι, ὑπὸ τὰ ςοιχεῖα τῦ κόσμυ ἦμεν δεδυλωμένοι — so wird das Bild vom Pädagogen, auf das Gesetz angewandt, und das πλήρωμα τῦ χρόνυ, das allerdings den nächsten Gegensatz darzubieten scheint, kaum noch so viel vermögen, um die in allen andern Stellen unmögliche Deutung hier nothwendig zu machen. Denn 1) ist das πλήρωμα τῦ χρόνυ nicht der direkte Gegensatz zu ςοιχεῖα τῦ κόσμυ, sondern zu ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐςιν, und der κληρονόμος ist hier nicht die Menschheit schlechthin (κόσμος), sondern der unter das Gesetz gestellte mit einem Zaun umgebene Abrahams Saame; 2) vielmehr entspricht zwar das ὑπὸ τὰ ςοιχεῖα τῦ κόσμυ ἦμεν δεδυλωμένοι, dem ὐδὲν διαφέρει δύλυ, dem ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐςιν, dem ὑπὸ νόμον ἐφρυρύμεθα, aber desshalb entspricht nicht τὰ ςοιχεῖα τῦ κόσμυ dem νόμος schlechthin, schon desshalb nicht, weil ja der νόμος selbst nicht den ursprünglichen Zustand, sondern einen erst später gewordenen constituirt (3, 17.). Sondern 3) die ςοιχεῖα τῦ κόσμυ bezeichnen bloss eine Qualität des νόμος, das ὑπὸ τὰ ςοιχεῖα δεδυλῶσθαι ist der Zustand des Erben, welcher κύριος πάντων ὤν, diese κυριότης noch nicht hat, vielmehr ὐδὲν διαφέρει δύλυ; es ist eine Nebenbestimmung des Gesetzeszustandes. Man muss zunächst wohl beachten den Zusammenhang, in welchem 4, 1—7. zu dem Vorherigen steht. Das λέγω δὲ ist erklärend, etwas Gesagtes weiter ausführend, wie sich aus dem Brief des Barnabas, II Clem. unwidersprechlich ergibt. V. 7. schaut auf 3, 29. zurück, und erklärt die wahre Sohnschaft des Abraham und zwar (v. 5.) in Betreff derer, welche leibliche Söhne Abrahams sind. Der ganze Abschnitt 4, 1—7. handelt mithin von denen, welchen die διαθήκη gilt (3, 17.), aber mit hinzugekommenem Gesetz. Das ἐςὲ v. 6. kann diess nicht umstossen, sondern schaut bloss schon hinüber auf die Galater, welche sich nicht in das Knechtsverhältniss selbst zurückbegeben sollen, das sie als Besitzer des πνεῦμα schon hinter sich haben. Das zu thun standen sie im Begriff; das wäre eine Rückkehr zu der Knechtschaft unter die Elemente der Welt von der Sohnschaft im Besitz des göttlichen Geistes.

Hier haben wir wieder den Gegensatz der στοιχεῖα τῦ κόσμυ und des πνεῦμα, des δῦλος und des υἱὸς κληρονόμος, der Gott

Vater nennt. Nur dass der Erbe als Kind, obschon an sich Herr aller Dinge, unter beherrschenden οἰκονόμοις steht, also in einem Knechtsverhältniss, bis er in die volle Ausübung seiner Sohnschaft gelangt, soll an dem Beispiel der dem Gesetz unterworfenen Abrahamiden vorgestellt, oder genauer, dieser Zustand durch jenes Verhältniss erläutert werden. Es ist ein neues Bild zu dem im vorigen Abschnitt schon gebrauchten. Wenn dort die positive pädagogische Bedeutung des Gesetzes-Zustands für den der πίστις, als den der bewussten Sohnschaft, geschildert ist (3, 24.), so wird hier der wesentliche Unterschied beider deutlich gemacht, und dabei für die Beschreibung des ersteren als desjenigen, in welchem sich vor Christo der νήπιος κληρονόμος befand, absichtlich der gleiche Ausdruck gewählt, welcher den Zustand derjenigen ausdrückt, die damals (d. h. vor jenem πλήρωμα τῦ χρόνυ) Gott gar nicht kannten, jetzt aber von ihm erkannt auch seine Söhne und Erben geworden sind. Welche Nebenbestimmung des gesetzlichen Zustands durch ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τῦ κόσμυ ἦμεν δεδυλωμένοι ausgedrückt werde, das liesse sich aus der ersten Stelle nicht ausmachen, wenn nicht die zweite (V. 9) erläuternd hinzukäme, woraus sich ergibt, dass eben der sinnlich äusserliche Dienst dem Verfasser als solche Knechtschaft unter Welt-Elemente (= χειροποίητα) erscheint. Nur dass sie etwas der kindlichen Gemeinschaft mit Gott durch des Sohnes Geist Widersprechendes ist, liegt schon in der ersten Stelle. Die Erklärung, welche die zweite gibt (V. 10), fordert nun auf, diejenige Seite des Gesetzes ins Auge zu fassen, welche sich als eine Knechtung durch weltliche Dinge darstellt. Es ist der Ausdruck 3, 23 ὑπὸ νόμον ἐφρυρύμεθα συγκλειόμενοι wohl zu beachten. Wir waren eingeschlossen, eingesperrt. Daran schliesst sich sofort die Vorstellung des μεσότειχον τῦ φραγμῦ Eph. 2, 14. Der Ἰυδαῖος und Ἕλλην (V. 28) standen geschieden da von einander. Das war eben ein weltlicher Unterschied nach der fleischlichen Abstammung (4, 22.) festgehalten durch das Gesetz und seine Vorschriften. Das Gesetz selbst hat einen weltlichen Ursprung. Will man darauf nicht beziehen die Argumentation des Verfassers von dem englischen Ursprung desselben im Gegensatz zu dem rein göttlichen der Verheissung (3, 19, 20.), obgleich der Brief an die Hebräer dazu geneigt machen könnte, wenn er 2, 3 dieselbe Vorstellung ausspricht, und 1, 7. die Engel selbst

sich in Natur-Elemente, Feuer und Winde, verwandeln lässt: so liegt doch ganz nahe die Argumentation unsers Verfassers vom Berg Sinai, der als Hagar nur Knechte zeugt, und mit dem fleischlichen Jerusalem zusammenhängt, im Unterschied von dem obern Jerusalem, unserer Mutter. Damit ist dann zu vergleichen Hebr. 12, 18 ff., wo die durchaus sinnliche, furchterregende und darum ungenügende Offenbarung auf Sinai mit ihren Feuerflammen dem Zion des lebendigen Gottes, welchem die Glaubigen angehören, der χρηματίζων ἐπὶ γῆς dem λαλοῦντι ἀπ' οὐρανῶν entgegengestellt wird. Ein weltliches ist sofort die περιτομὴ χειροποίητος, diese μείωσις τῆς σαρκὸς, welche nach *Ep. ad Diogn.* das μαρτύριον τῆς ἐκλογῆς sein soll, bei den Juden der Bund Abrahams κατ' ἐξοχὴν hiess, und nach unserm Verfasser 5, 3, eben die Verpflichtung zum ganzen Gesetz in sich schliesst, dessen Diener (4, 21.) Knechte der στοιχεῖα sind, also Unfreie. Da der Verfasser 5, 14. die geistige Summe des Gesetzes ausdrücklich anerkennt, so kann das, was er von στοιχεῖα τοῦ κόσμου darin findet, nur auf die äusserlichen Bestimmungen gehen, als deren genaue Beobachtung den Bund mit Gott, das verheissene Heil vermitteln soll. Auf den Tempelcultus hat er nirgends Anlass einzugehen. Aber gewiss verwandt seiner Anschauung von dem νῦν Ἱερουσαλὴμ 4, 25 ist die Ausführung des Briefs an die Hebräer, welcher das ἅγιον κοσμικὸν (19, 1.) dem himmlischen = οὐ ταύτης τῆς κτίσεως entgegenstellt, und in jenem bloss leibliche Reinigkeit durch der Böcke und Kälber Blut und Kuhasche bewirkt werden lässt. Vor Allem gehören die Speisegesetze, die Festgesetze hieher, lauter weltliche, den heidnischen Satzungen verwandte Bestimmungen. Wenn wir im Brief des Barnabas die Umstellung des bloss geistigen Sinns der Gesetze in Weltliches, Fleischliches von der Verführung des bösen Geistes abgeleitet finden (c. 7) und dagegen die bekannte jüdische Tradition halten, dass der ganze beschwerliche äusserliche Gesetzdienst zur Strafe für das goldene Kalb aufgelegt wurde, gleichsam ein homöopathisches Heilmittel: so haben wir wohl darin nur ausgeführtere Variationen der paulinischen Anschauung, wornach der gesetzliche Zustand wie der heidnische ein δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κόσμου war, dem auch Abrahams Saame in der Periode der νηπιότης unterworfen blieb, da er wie ein δοῦλος gehalten werden musste. Diese στοιχεῖα waren ἀσθενῆ und πτωχὰ, sie konnten

nicht lebendig machen, nicht aus der Welt erheben, nicht das πνεῦμα der Kindschaft (3, 6; 3, 2) den fleischlichen Knechten geben. Hienach scheint durchaus kein Grund vorhanden zu sein, den στοιχεῖα τοῦ κόσμου im Galaterbrief eine andere Bedeutung zu geben, oder noch beizugeben, als im Colosserbrief. Baur (Paulus 594) will dennoch dort die gewöhnliche Erklärung: Anfangsgründe der Religions-Erkenntniss mit der obigen verbinden. Aber wird dadurch nicht schon die sprachliche Auslegung unnatürlich? Kann στοιχεῖα zugleich Elemente im physischen Sinn und Anfangsgründe, κόσμος zugleich natürliche Substanzen und „Welt- und Religionsgeschichte" sein? Wenn gesagt wird: „beide Religionen stehen noch auf der Elementarstufe der Religion, weil sie noch am Materiellen hängen; sie setzen das Wesen der Religion in Dinge, welche sich noch ganz auf die Sphäre des physischen Lebens beziehen," so ist nicht zu übersehen, wie gerade im Zusammenhang unserer Stelle Paulus so angelegentlich nachweist (3, 17.), dass schon 430 Jahre vor dem Gesetz, welches = στοιχεῖα sein soll, die Verheissung gegeben und zwar dem πιστὸς Ἀβραάμ (2, 9.), der somit die vollkommene Religion vor der „Elementarreligion" darstellte. Und was enthält denn das Gesetz von den „Anfängen der Welt in ihrem geschichtlichen Verlauf?" Unmöglich kann deshalb Paulus das gesetzliche Judenthum und das Heidenthum unter dem Begriff der Anfangsreligion zusammengefasst haben, sondern es muss eine Beschaffenheit des Gesetzes sein, welche dasselbe als στοιχεῖα τοῦ κόσμου dem Heidenthum parallel macht. Auch den Satz müsste ich in Anspruch nehmen: „Da die στοιχεῖα in jedem Fall das Gesetz sind, und da die νήπιοι, für welche die στοιχεῖα bestimmt sind, zuvor schon in die Kategorie der Knechte gesetzt sind, so bezeichnet der Apostel auch das Verhältniss zu den στοιχεῖα als ein Verhältniss der Knechtschaft." Dieser Satz machte nothwendig dem andern neben sich Raum: da die στοιχεῖα, zu deren Dienst die Galater zurückkehren wollten, etwas sind, dem sie vorher dienten, so können darunter nur die φύσει μὴ ὄντες θεοί gemeint sein (4, 8.). Mit andern Worten: es ist weder das Gesetz schlechthin, noch der Götterdienst schlechthin als ein Dienst τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς = στοιχεῖα τοῦ κόσμου. Mithin auch die Redensart: δουλεύειν τοῖς στοιχείοις in Knechtschaft sich befinden gegen die Anfangsreligion, oder zur Knechtschaft gegen die Anfangs-

religion zurückkehren, ist nicht schon damit erklärt, dass der νήπιος als ein δῦλος gesetzt war. Ebensowenig will einleuchten, wie der Ausdruck στοιχεῖα vom Gesetz gebraucht, nicht bloss die disciplinarische, sondern zugleich die didaktische Bestimmung ausdrücken soll, da hievon nichts angedeutet ist, vielmehr die ganze positive Bedeutung des Gesetzes in die des παιδαγωγὸς aufgeht, und das δυλεύειν τοῖς στοιχείοις am wenigsten auf den positiven Zweck des Unterrichts führt, zu geschweigen, dass wegen der Begriffsidentität dasselbe, was vom Gesetz gelten soll, auch vom Götterdienst gelten müsste, der doch hier (4, 8.) als reine Nichtigkeit erscheint, und zu geschweigen, dass der νήπιος nicht, wie er müsste, den Heiden gleich wie den Juden bezeichnet, sondern den letzteren ausschliesslich. Ganz entscheidend dagegen scheint mir schliesslich noch Folgendes. Wenn die στοιχεῖα τῦ κόσμυ das Gesetz von Seiten des darin liegenden didaktischen Zwecks bezeichnen sollten im Unterschied des bloss disciplinarischen: wie könnte im unmittelbaren Zusammenhang damit die Rede sein von dem Loskaufen derer, die unter dem Gesetz stehen, dass sie die Kindschaft empfangen? (4, 5.) Wäre dieses Bild nicht ebenso unbegreiflich als das des δυλεύειν unter den ἐπιτρόποις und οἰκονόμοις, welche dem Erben den Genuss seiner Güter gleichsam vorenthalten? Und dieses Loskaufen geschieht dadurch, dass zu der vom Vater bestimmten Zeit Christus sich unter das Gesetz stellte (4, 4.). Hat er sich zum δῦλος der στοιχεῖα τῦ κόσμυ gemacht in dem Sinn, dass er sich der Anfangs-Religion (4, 3.) unterordnete? Unmöglich, sondern (3, 13.) χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τῦ νόμυ, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα. Ist dieser Sinn auch in dem ἐξαγοράζειν 4, 5. vorauszusetzen (vgl. 2, 19.), so ist die Aufhebung der Gültigkeit des Gesetzes, die Mündigerklärung des νήπιος und seine Einführung in den wirklichen Genuss der υἱοθεσία nicht eine einfache Erhebung in die Religion der Vollkommenen aus der unvollkommenen Anfangsreligion, sondern die Befreiung aus einem Verhältniss, welches wirkliche Knechtschaft war, und aus welchem an sich nie die υἱοθεσία hervorgehen konnte. Es ist nicht ein blosser Fortschritt, sondern die Versetzung in ein ganz anderes Element. Ist nun die Hauptwarnung vor dem Zurücksinken auf den gesetzlichen Standpunkt schon 2, 15. — 3, 14 ausgeführt, und kann die historische Betrach-

tung 3, 15. — 4, 5. nicht den Heiden wie den Juden als den νήπιος erscheinen lassen, welcher vom Gesetz losgekauft worden wäre, da er nie ὑπὸ νόμον war: so kann die Bezeichnung des ὑπὸ νόμον, ὑπὸ ἐπιτρόπȣς καὶ οἰκονόμȣς εἶναι als ein δεδȣλῶσθαι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ nur deshalb gewählt sein, um als untergeordneten Grund gegen das Uebergeben auf den gesetzlichen Zustand von Seiten der Heidenglaubigen diesen in seiner Verwandtschaft mit ihrem früherem reinen Weltdienst erscheinen zu lassen. Es ist eine Bezeichnung des Gesetzes nach seiner Aeusserlichkeit mehr für die Anschauung der ehmaligen Heiden, während das Judaisiren der ehmaligen Juden-Christen nicht als eine Rückkehr unter die Knechtschaft der στοιχεῖα τȣ̃ κόσμȣ, in die Unmündigkeit des Kindes-Alters etc., sondern als ein ἀτεθεῖν τὴν χάριν τȣ̃ θεȣ̃, als ein πάλιν οἰκοδομεῖν des Aufgelösten, als ein sich selbst als Sünder Darstellen betrachtet wird (2, 18 — 21.).

II.

Zur Geschichte der protestantischen Mystik; die neueste Literatur derselben.

Von

Dr. Baur.

Alles, was man unter dem freilich zunächst sehr weiten und unbestimmten Namen der Mystik begreift, bildet immer mehr eine Seite der Geschichte der Philosophie und der Theologie, zu welcher sich eine Zeit ganz besonders hingezogen fühlt, deren Streben überhaupt auf die tiefere und vielseitigere Erforschung der Elemente und Richtungen geht, welche in dem allgemeinen Entwicklungsgange des Geistes das Bewusstsein der Gegenwart bestimmen. In der Behandlung der Mystiker zeigt sich hauptsächlich auch die Verschiedenheit

des Standpunkts, auf welchem unsere Zeit einer noch nicht sehr weit zurückliegenden Vergangenheit gegenüber steht. Wurden noch in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts die Mystiker so wenig beachtet, dass schon der Name der Mystik hinreichte, alles, was mit ihm bezeichnet werden konnte, für etwas zu erklären, was wenigstens keinen Anspruch auf irgend ein wissenschaftliches Interesse machen könne, so haben jetzt die Mystiker in der allgemeinen Ansicht der Zeit eine ganz andere Bedeutung. Die Schelling'sche Naturphilosophie hat zuerst in ihrer tiefern Auffassung der Einheit von Natur und Geist, von deren Ahnung die Mystik so tief durchdrungen ist, auch von den Mystikern eine bessere Meinung begründet, man hat bei ihnen Elemente einer in die höchsten Aufgaben der Philosophie eingehenden Speculation erkannt, und seitdem gibt es keine gründlichere und umfassendere Behandlung der Geschichte der Philosophie, in welcher nicht auch den Mystikern die ihnen gebührende Stelle angewiesen wäre. Um so mehr musste dasselbe Interesse für die Mystik auch der Theologie sich mittheilen, welche die Mystik vermöge ihres religiösen Grundcharacters noch näher angeht als die Philosophie, man wurde es sich bewusst, wie schon in den der Reformation vorangehenden deutschen Mystikern dieselbe Vertiefung des religiösen Bewusstseins in sich selbst sich ankündigt, welche in der Reformation selbst nur in anderer Form als das Princip einer neuen Entwicklungsstufe des Selbstbewusstseins hervortrat, und in demselben Verhältniss, in welchem man das Wesen des Protestantismus aus einem allgemeineren Gesichtspunkt und freier von den Vorurtheilen theologischer Einseitigkeit betrachten lernte, schenkte man auch den Mystikern eine wohlwollend mit ihnen sich verständigende Aufmerksamkeit, sogar eine gewisse Vorliebe. Auch in der neuesten Literatur der Geschichte der Philosophie und der Theologie hat die Mystik sowohl vielfache Anerkennung und Berücksichtigung, als auch speciellere Bearbeitungen ihres immer noch neue nicht genug gekannte Schätze in sich schliessenden Gebiets gefunden. Zu dem reichhaltigen Bilde, das M. Carriere mit sehr fleissiger Benützung der Quellen, jedoch nicht mit gleichmässiger Verarbeitung des reichen Materials zur Einheit einer sich aus sich selbst entwickelnden Darstellung, von der philosophischen Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart (1847) entworfen

hat, hat auch die Mystik schon in ihren Erzeugnissen vor der Reformation, ganz besonders aber in ihrem Hauptvertreter nach derselben, J. Böhme, sehr wesentliche Züge beigetragen, in welchen wir die neue Weltanschauung, wie sie hier geschildert wird, in ihrer keimkräftigen Fülle hervorbrechen sehen. Demselben Koryphäen der Mystik hatte zuvor schon Hamberger die Monographie: die Lehre des deutschen Philosophen J. Böhme in einem systematischen Auszug aus dessen sämmtlichen Schriften und mit erläuternden Anmerkungen (1844) gewidmet. Auf dem Gebiete der Theologie hat neuestens Erbkam eine Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation (1848) herausgegeben, welche er selbst ihrem wesentlichen Inhalt nach als die Geschichte der durch ihre mystische Richtung in jener Zeit ausgezeichneten Männer bezeichnet. Es beruht diess zwar auf einer unrichtigen Voraussetzung. Indem dem Verfasser dieser Sectengeschichte in der Festhaltung des eigentlich religiösen Impulses, der zur Sectenbildung im sechzehnten Jahrhundert geführt habe, der Gedanke der Einheit für die Erscheinungen, welche der Gegenstand seiner Darstellung sind, zu liegen schien, glaubte er die Socinianer nicht zu den Secten rechnen zu dürfen, welche von einem eigenthümlichen religiösen Princip ausgegangen seien, was sie von religiöser Färbung an sich haben, sei nur als ein matter Nachklang reformatorischer Ideen zu betrachten, die sie mit philosophischen Reflexionen vermischt haben. Wenn es jedoch nach dieser Ansicht nur die Socinianer und Antitrinitarier sind, welche hierin eine Ausnahme machen, während die eigentlich religiösen Secten der Reformationszeit eine sehr nahe Berührung mit den Erscheinungen der Mystik zeigen, so erhellt auch schon hieraus, welche geschichtliche Bedeutung der letztern zugeschrieben wird. Dem Hauptrepräsentanten der Mystik in dieser Periode, C. Schwenkfeld, auf dessen Characteristik Erbkam besondere Sorgfalt verwendet hat, ist von G. L. Hahn auch eine eigene historische theologische Abhandlung (*Schwenkfeldii sententia de Christi persona et opere exposita*, Breslau 1847) gewidmet worden. Und wie in die schon aus der Periode vor der Reformation herüberreichende mystische Kette als neue Glieder A. Carlstadt und S. Frank eingefügt werden, so ist nun auch dem längst als Mystiker bekannten, aber noch nie genauer characterisirten würtembergischen Prälaten Oetinger eine

eigene Monographie in der sehr verdienstlichen, ihren Gegenstand mit Liebe behandelnden und sehr reichhaltige Auszüge aus den Quellen mittheilenden Schrift C. A. Auberlen's: Die Theosophie F. Chr. Oetinger's nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie. Mit einem Vorwort von R. Rothe, (Tüb. 1848) zu Theil geworden. Die Geschichte der Mystik hat durch diese neuen Darstellungen einen so erfreulichen Zuwachs gewonnen, dass es der Mühe werth sein dürfte, eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Resultate auf diesem Felde der geschichtlichen Forschung zu geben. Es ist dabei zweierlei in's Auge zu fassen, einmal die Art und Weise, wie man den Begriff des Mystischen zu bestimmen gesucht hat, sodann mit welchem Rechte die als Mystiker characterisirten Individuen unter diesen Gesichtspunkt zu stellen sind, und worin das Characteristische ihrer mystischen Richtung besteht.

I. Der Begriff und das Wesen der Mystik.

Je grösser die Bedeutung ist, welche man der Mystik beilegt, je mehr man in ihr eine eigenthümliche und selbstständige, durch die ganze Geschichte des geistigen Entwicklungsganges sich hindurchziehende Richtung anerkennt, um so mehr kommt darauf an, vor allem zu wissen, worin überhaupt das Wesen der Mystik besteht, welcher Art die Erscheinungen sind, die wir unter dem Namen der Mystik begreifen. Die Beantwortung dieser Frage ist keineswegs leicht; was man gewöhnlich unter dem Mystischen versteht, ist an sich etwas so Unbestimmtes, dass es sehr schwierig ist, es in bestimmte Grenzen einzuengen, und da das Mystische vorzugsweise auf dem Gebiete des religiösen Lebens sich bewegt, so erscheint der Unterschied des Mystischen und Religiösen als ein so fliessender, dass auch hierin besonders eine Schwierigkeit für die genauere Begriffsbestimmung des Mystischen liegt, man kommt sehr leicht in Gefahr, für specifisch mystisch zu halten, was nur den allgemeinen Character des religiösen Lebens an sich trägt. Es hat daher seinen in der Natur der Sache liegenden Grund, dass für die Theorie der Mystik im Ganzen noch wenig geschehen ist, und jeder, der in eine genauere Untersuchung der in dieses Gebiet gehörenden Erscheinungen eingehen will, den allgemeinen Begriff, auf welchen er sie zu

beziehen hat, nicht als einen schon gegebenen und fertigen voraussetzen kann, sondern selbst erst feststellen muss. Es kann diess nur so geschehen, dass man aus derjenigen Classe von Erscheinungen, welche sich von allen andern so specifisch unterscheiden, dass sie nur mit dem bestimmten Namen der Mystik bezeichnet werden können, den ihnen zu Grunde liegenden und ihr Wesen bestimmenden allgemeinen Begriff zu abstrahiren, und sodann aus diesem Allgemeinen, das das Wesen des Begriffs ausmacht, die besondern Erscheinungen, in welchen der Begriff sich geschichtlich entwickelt hat, zu begreifen sucht. Aber auch dieses Verfahren führt nicht so leicht zum Ziel. Weiss man auch, welche Erscheinungen in die Kategorie des Mystischen gehören, so zeigt sich doch unter diesen selbst bei näherer Betrachtung ein so grosser Unterschied, dass man nicht weiss, woran man sich vorzugsweise zu halten hat, um nicht das substanzielle Wesen der Mystik mit Anderm zu verwechseln, was, wenn doch die Mystik selbst schon als eine einseitige Richtung gelten soll, nur als eine Verirrung in dieser Einseitigkeit angesehen werden müsste. Es liegt also hier ein noch ziemlich unangebautes Feld vor jedem neuen Bearbeiter desselben. Unter den Verfassern der genannten, zur neuesten Literatur der Mystik gehörenden Schriften ist es nun Erbkam, welcher diese Aufgabe näher in's Auge gefasst hat. Es ist ein besonderer Vorzug seiner Geschichte der protestantischen Secten, dass er ihr eine allgemeine Einleitung über das Wesen der Mystik, den mystischen Zustand, die Hauptformen der Mystik, den mystischen Process und die Stadien desselben, das Verhältniss der Mystik zum allgemeinen christlichen Leben; zur objectiven Welt, zur Kirche, zur Gnosis, überhaupt also eine Theorie der Mystik, nebst einer Geschichte derselben bis zur Reformation, vorangestellt hat. Aus der Kritik dieser Theorie muss sich uns ergeben, wie der Begriff des Mystischen überhaupt zu bestimmen ist, und auf welchen Standpunkt wir uns zu stellen haben, um die verschiedenen, hier vor uns liegenden Erscheinungen auf die Einheit ihres Begriffs zurückzuführen.

Das Wesen der Mystik setzt Erbkam vor allem in die Unmittelbarkeit der Gemeinschaft mit Gott. Diess erklärt er für die Grundanschauung, die durch alle Mystik hindurchgeht. Diese Unmittelbarkeit ist die des religiösen Lebens, wobei eine unmittelbarere

Gemeinschaft des persönlichen Gottes mit der Seele des Menschen vorausgesetzt wird. Wie Gott selbst persönlich ist, und darin die Wahrheit seines Wesens besteht, so hat er dem Menschen dasselbe Bild des persönlichen Lebens aufgedrückt, und damit ihm, dem endlichen Geschöpf, die Macht gegeben, eine unmittelbare und wesentliche Gemeinschaft mit seinem Schöpfer einzugehen. Das zweite Moment, das im innigsten Zusammenhang mit dem ersten steht und eigentlich nur die concrete Wirklichkeit von demselben ist, besteht darin, dass die Mystik sich rein im Gebiet der innern, wirklichen Erfahrung bewegt. Sie ist somit nichts anders, als die Beschreibung selbsterlebter religiöser Seelenzustände. Die Behauptung einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott muss sich auf die wirkliche Erfahrung davon gründen. Diesen Bestimmungen zufolge definirt Erbkam die Mystik als die auf das unmittelbar religiöse Gebiet beschränkte, zu eigenthümlicher Form ausgebildete Einigung der göttlichen Persönlichkeit mit der menschlichen als solcher. Daraus, dass dieselbe auf das religiöse Gebiet beschränkt bleibe, folge, dass die letztere als bestimmt werdend, die erstere als bestimmend gedacht werden müsse, was noch besonders dadurch motivirt wird, dass die menschliche Persönlichkeit als solche, d. h. das Ich selbst in seiner Unmittelbarkeit und nicht der dasselbe umgebende geistige Gesammtorganismus in eine Gemeinschaft mit Gott trete. Es treten also die beiden Factoren, die hier in Betracht kommen, in der ganzen Reinheit ihres ursprünglichen Charakters und frei von allen fremdartigen Beimischungen auf, d. h. Gott müsse als aktiv, der Mensch als passiv erscheinen, die menschliche Persönlichkeit gebe sich der göttlichen in passiver Receptivität hin, die Seele werde eine Affection Gottes, alles, was sie habe, besitze sie nicht mehr als ihr Eigenthum, mit dem sie nach eigener Willkür schalten und walten könne, sondern als selbstloses Organ Gottes.

Halten wir uns vorerst an diese Bestimmungen, in welchen schon das Wesentliche dieser Theorie enthalten ist, so kann man gewiss aus ihnen noch keinen klaren Begriff vom Wesen der Mystik gewinnen. Gegen jedes der hier angegebenen Merkmale erheben sich sogleich Einwendungen, welche theils jedes derselben für sich, theils seine Vereinbarkeit mit den übrigen betreffen. Dass das Wesen der Mystik auf das Unmittelbare geht, ist unstreitig eine sehr

richtige Bestimmung, wenn aber diese Unmittelbarkeit als Gemeinschaft mit Gott und zwar nicht blos des persönlichen Menschen mit dem persönlichen Gott, sondern auch als schlechthinige Aktivität auf der einen und schlechthinige Passivität auf der andern Seite bestimmt wird, so sieht man nicht, wie dadurch gerade das charakteristische Wesen der Mystik ausgedrückt werden soll. Gibt es doch eine ganze Classe von Erzeugnissen der Mystik, in welchen die Persönlichkeit Gottes nicht einmal eine Stelle finden könnte, alle diejenigen, in welchen die pantheistische Grundanschauung die vorherrschende ist. Aus demselben Grunde kann sogar die Bestimmung, dass die Mystik sich rein im Gebiet der innern Erfahrung bewege, oder der Reflex selbsterlebter religiöser Seelenzustände sei, nicht für richtig gehalten werden. Gehören denn die Beschreibungen, welche uns der Areopagite Dionysius von dem unendlichen Wesen Gottes als der unendlichen Verneinung und der unendlichen Bejahung gibt, oder die Darstellungen, in welchen J. Böhme die ganze Kraft seines Geistes daran setzt, den Kampf und Widerstreit der sich gegenseitig ausschliessenden und doch in ihrem Gegensatz das Leben Gottes bedingenden Prinzipien, oder die Geburt des ewig sich aus sich selbst gebärenden göttlichen Wesens zur Anschauung zu bringen, nicht auch in das Gebiet des Mystischen? Kann eine Theorie das Wesen der Mystik richtig aufgefasst haben, welche so hervorragende Erscheinungen ihrer Geschichte, wie die mystische Theologie des Areopagiten und die Gotteslehre J. Böhme's nicht unter ihren Begriff zu bringen weiss? Der Hauptfehler der Erbkam'schen Theorie ist, dass sie sich einzig nur an die subjektive Seite der Mystik hält, nichts als mystisch gelten lassen will, was nicht der Sphäre des innern Seelenlebens angehört und rein subjektiver Natur ist. Aber gibt es denn nicht auch eine spekulative Mystik, und wenn diese ihrem wesentlichen Charakter nach entweder pantheistisch ist, wie die Mystik des Areopagiten, oder dualistisch in dem Sinne, in welchem J. Böhme das Wesen Gottes nicht ohne den Gegensatz seiner beiden Prinzipien sich denken kann, welche Berechtigung haben wir, in diesem spekulativen Triebe der Mystik nur eine Verirrung zu sehen, ein trübendes Element, das eigentlich nicht in ihr sein sollte und daher auch bei der Bestimmung ihres Wesens nicht in Betracht gezogen werden dürfe? Es ist auffallend, wie einseitig so-

gleich das Urtheil Erbkam's wird, sobald er auf die pantheistische Richtung der Mystik zu reden kommt. Er tadelt es an der deutschen Mystik vor der Reformation, dass der Pantheismus auf's neue in ihr eine mächtige Stütze gewonnen habe, die Anknüpfung an die Schriften des Dionysius, die das ganze Mittelalter hindurch die kirchliche Mystik beherrscht, habe eine Neigung hervorgebracht, der pantheistischen Grundanschauung desselben zu Liebe auch alle ethischen Beziehungen in abstrakte, von der Persönlichkeit gesonderte Wesensverhältnisse umzudeuten, sie sei dem Schicksal anheimgefallen, mit dem kräftigen Triebe des biblischen Christenthums zugleich das gefährliche Gift des Pantheismus einzusaugen, der ihre besten Lebenskräfte verdorben habe (S. 153 f.). Immer habe noch, wird auf's neue geklagt (S. 166), die alte pantheistische Tradition der katholischen Mystik, wie sie sich in Dionysius ausgebildet, einen dunkeln Schatten auf den hellen Farbengrund der deutschen Mystik geworfen und ihre allseitige Entwicklung erstickt.

Die Mystik hat demnach nicht bloss eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite, oder es gibt sowohl eine spekulative als eine psychologische Mystik. Die erstere hätte die schon genannten Vertreter und so manche andre, welche zwar mit Recht in die Reihe der Mystiker zu setzen sind, bei welchen sich aber gleichwohl eine spekulative Anlage und Tendenz nicht verkennen lässt, die letztere wäre die, welche Erbkam ausschliesslich für die eigentliche Mystik erklärt. Man kann sie die psychologische nennen, weil sie nach der Definition, welche Erbkam von der Mystik gibt, ganz in die Sphäre des innern Seelenlebens fällt, und der mystische Prozess, in dessen Entwicklung die Hauptaufgabe einer Theorie der Mystik in diesem Sinne besteht, die verschiedenen geistigen Zustände darzulegen hat, in welchen in Gemässheit der verschiedenen Vermögen und Thätigkeiten der Seele, deren genauere Kunde die Psychologie gibt, dieselbe Grundstimmung, welche das Wesen der Mystik ausmacht, von der untersten Stufe bis zur höchsten sich erhebt. Je mehr nun aber das Gebiet der Mystik sich erweitert, und je bestimmter es sich in sich selbst wieder theilt, in zwei wesentlich von einander verschiedene Richtungen, um so schwieriger wird nun die Bestimmung des gemeinsamen Grundbegriffs, doch werden wir wohl nicht irren, wenn wir das Wesen der Mystik überhaupt, wie es in den verschiedenar-

tigsten Erscheinungen stets sich gleich bleibt, als eine Vertiefung des Geistes in sich selbst bestimmen. Die Mystik geht, wie diess auch schon etymologisch ihr Begriff ist (der Name kommt von dem griechischen Worte μύειν, sich verschliessen, und zwar, wie die von demselben Worte stammenden Mysterien beweisen, dazu, um der verschlossenen Aussenwelt eine andere innere entgegenzusetzen), in die Tiefe, sie will, wohin sie auch ihre Richtung nehmen mag, das, worauf sie geht, in seinem tiefsten, innersten Grunde erfassen. Der Geist vertieft sich in sich selbst, um entweder in dem in sich selbst zurückgehenden Selbstbewusstsein sich in der Unendlichkeit seines Wesens zu erfassen, oder wenn es die objektive Gottesidee ist, welche er zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, das Wesen Gottes zu ergründen, und durch die Vertiefung in sich selbst in die Unendlichkeit des göttlichen Wesens sich zu vertiefen. Sagt man, die Mystik sei wesentlich religiöser Natur, so ist diess nur in einem beschränkten Sinne richtig, und wenn das Wesen der Religion sogleich in die Persönlichkeit Gottes gesetzt wird, so ist diess offenbar ein zu enger Begriff für die Mystik, da auch die Persönlichkeit Gottes nicht ohne endliche Bestimmungen gedacht werden kann. Das, worauf die Mystik eigentlich geht, das, zu dessen Erfassung sie sich mit aller Macht in sich selbst zusammenzieht, ist das Unendliche, das Absolute im weitesten Sinne. Weit verwandter als mit der Religion ist in dieser Hinsicht die Mystik mit der Philosophie, weil nur die Philosophie es mit dem Absoluten überhaupt zu thun hat, ohne noch an eine bestimmte Form, wie sie für die Religion nothwendig zu sein scheint, gebunden zu sein. Was sie aber von der Philosophie sogleich wieder wesentlich unterscheidet, ist, dass sie sich in eine ganz andere Beziehung zu dem Absoluten setzt, als diess der Philosophie möglich ist. Alles, was man, um den Begriff der Mystik zu bestimmen, die zu ihrem Wesen gehörende Unmittelbarkeit nennt, hat hier seine Stelle. Was die Philosophie nur auf dem Wege der dialektischen Entwicklung und Vermittlung erreichen kann, hat die Mystik unmittelbar, in der Unmittelbarkeit des zuständlichen oder gegenständlichen Bewusstseins. Der Mystiker ist sich des Unendlichen, das der Inhalt seines Bewusstseins ist, und auf das sein ganzes Denken und Sinnen in den verschiedensten Beziehungen immer wieder zurückgeht, nur in der Weise des Gefühls, der Empfindung,

des subjektiven Innewerdens, oder, wenn es sich ihm in seiner Objektivität gegenüberstellt, in der Form der intellektuellen Anschauung bewusst, und er ist sich des absoluten Inhalts seines Bewusstseins nur um so intensiver und energischer bewusst, je weniger er ihm durch irgend etwas Anderes vermittelt ist. Dass das Absolute in seiner unmittelbaren Gegenwart sein ganzes Bewusstsein erfüllt und durchdringt, diess eben ist es, was ihn vor allem zum Mystiker macht. Statt nun das Absolute nach der dialektischen Methode seinen Inhalt expliciren und sich mit sich selbst dadurch vermitteln zu lassen, dass der Begriff durch die verschiedenen Momente hindurch, die in ihm zu unterscheiden sind, sich selbst erst realisirt, geht das ganze Streben der Mystik dahin, Alles mit Einem Male im Absoluten zu setzen. Alle möglichen Bestimmungen, selbst die scheinbar widersprechendsten, werden auf völlig unvermittelte Weise, jedoch ohne alles Bedenken, der Idee des Absoluten gegeben, wofern sie nur dazu dienen, dieser Idee einen um so reicheren und überschwänglicheren Inhalt zu geben. Der Areopagite Dionysius und der deutsche Mystiker J. Böhme stellen uns in dieser Hinsicht besonders die grossartigsten Typen der Mystik vor Augen. In welcher andern Absicht als eben nur dazu, um das Absolute in seiner ganzen unergründlichen Unendlichkeit, in seiner über alles Seiende unendlich hinausgehenden Ueberschwänglichkeit zum Bewusstsein zu bringen, ist es dem Areopagiten ebensowohl das Nichtseiende, als das Seiende? Gibt es einen grössern, unmittelbarer sich ausschliessenden Gegensatz als den des Seins und Nichtseins? Auch diesen Gegensatz darf das Absolute nicht ausser sich haben, es kann ihn nur in sich selbst haben, wenn es das wahrhaft Absolute sein soll. Wie es beides zugleich sein kann, wie die beiden einander so direkt widerstreitenden Bestimmungen sich mit einander vertragen, diese Frage dialektisch zu untersuchen, liegt ganz ausserhalb des Standpunkts, auf welchem diese mystische Theologie steht. Es ist ihr genug, dass es so ist, weil es so sein muss. Ganz dasselbe sehen wir bei J. Böhme, nur mit dem Unterschied, welchen der nicht bloss naturphilosophische, sondern zugleich ethische Charakter seines Systems von selbst mit sich bringt. Woraus anders, als aus dem mystischen Drange seines Geistes ist es zu erklären, dass er eine Dualität von Prinzipien und Kräften in das Wesen Gottes selbst setzt, dass ihm

im Wesen Gottes selbst ein Gegensatz von Finsterniss und Licht, von Grimmigkeit und Sanftmuth, eine Dualität, sein muss, aus welcher alles Entgegengesetzte in dem Leben der Natur und des Geistes, und selbst der Gegensatz des Guten und Bösen hervorgeht, eine Zweiheit von Prinzipien, von welchen das erste, das finstere, grimmige, herbe und strenge und wie es sonst genannt werden mag, zwar nicht Gott im höchsten Sinne ist, aber doch auch Gott, oder zum Wesen Gottes so gehört, dass Gott ohne diese nothwendige Voraussetzung seines Wesens nicht sein kann? In allem, was im natürlichen und geistigen Leben zu seiner Erscheinung kommt, wiederholt sich nur dieselbe Bewegung des dem Wesen Gottes immanenten Gegensatzes, es gibt auf dem Standpunkt dieser Anschauungsweise nichts Abgeleitetes, Secundäres, Vermitteltes, überall erblickt der Mystiker denselben durch alles hindurchgehenden prinzipiellen Gegensatz, dieselbe Thätigkeit der Elemente, Kräfte und Geister, in welchen das absolute Wesen Gottes selbst besteht. In diesem Sinne darf man mit Recht sagen, dass es für den Mystiker im wahren Sinne im Grunde gar kein Werden, sondern nur ein Sein gibt, denn eben diess ist die seiner Anschauungsweise eigenthümliche Tiefe, Innerlichkeit, Unmittelbarkeit, dass er über das Bedingte und Untergeordnete, das Einzelne und Individuelle, hinwegsieht, und in Allem nur das Ursprüngliche und Prinzipielle, das Absolute in seiner Unmittelbarkeit im Auge hat. Alles diess liegt zunächst auf der Seite der Mystik, auf welcher sie der Philosophie weit näher steht als der Religion, aber auch zur Religion hat sie eine nicht minder nahe Beziehung, und ihr Wesen würde nur sehr einseitig und unvollständig aufgefasst, wenn man nicht ebenso auch die andere der Religion zugewandte Seite in Betracht ziehen würde, ihr eigenthümlicher Charakter kann daher überhaupt nur aus der gegenseitigen innersten Durchdringung der wesentlichen Elemente, welche auf der einen Seite das Wesen der Philosophie, auf der andern das der Religion constituiren, begriffen werden. Wie sie mit der Philosophie die Richtung auf das Absolute theilt, so hat sie von der Religion die lebendige Gemeinschaft, in welche sie das endliche Subjekt zu Gott, als dem absoluten Prinzip alles Seins und Lebens, setzt. Dieselbe Sphäre, in welcher die Religion sich bewegt, wenn sie das Verhältniss Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott in allen

seinen so verschiedenen Beziehungen zum Bewusstsein bringt, ist auch das eigentliche Gebiet der Mystik. So sehr sie in die Anschauung des Absoluten sich vertieft, so ist es doch nie das Absolute an sich, in seiner abstrakten Einheit, worauf sie gerichtet ist, sondern nur die Einheit des Endlichen und Unendlichen, das Absolute in der ganzen Mannigfaltigkeit aller jener Beziehungen, in welchen es zur endlichen Welt, und zwar ganz besonders zu dem individuellen Ich steht, das das Subjekt des mystischen Bewusstseins ist. Hier ist der Mittelpunkt, in welchem der Mystik das innerste Centrum ihres Wesens aufgeht, der Punkt, auf welchem sie die ganze Fülle des in ihr verschlossenen so reichhaltigen Lebens entfaltet. Je tiefer und inniger diese Lebensgemeinschaft des endlichen Subjekts nicht sowohl mit dem persönlichen Gott, als vielmehr, wie ja die Mystik überall auf die Einheit des Natürlichen und Geistigen zurückgeht, mit dem absoluten Lebensgrunde aufgefasst ist, um so mehr bewegt sich die Mystik in ihrem eigentlichen Element. Eine wahre Lebensgemeinschaft würde aber diese Beziehung des Endlichen zum Unendlichen nicht sein, wenn sie nicht auf beiden Seiten eine gleich lebendige wäre, wenn nicht in demselben Verhältniss, in welchem das unendliche Wesen in seiner Selbstmittheilung an das Endliche nur dem innersten Zug seines eigenen Wesens zum Endlichen sich hingibt, das endliche Subjekt in seiner Abhängigkeit vom Absoluten seine volle Freiheit, in seiner Einheit mit ihm die seligste Wonne seines Daseins fände, in seiner Endlichkeit also der Unendlichkeit seines eigenen Wesens sich bewusst würde. Unter den verschiedenen Bestimmungen der Erbkam'schen Theorie ist kaum eine andere verfehlter als diejenige, die sich auf das Verhältniss der beiden Faktoren bezieht, welche in der Gemeinschaft des Ich's mit Gott, wie sie die Mystik verlangt, in Betracht kommen, dass die menschliche Persönlichkeit sich der göttlichen in passiver Receptivität hingebe, der Mensch ebenso passiv, als Gott aktiv erscheine. Eine solche Passivität widerstreitet dem Wesen der Mystik, sie ist auch da, wo so Manches nur in diesem Sinne genommen werden zu können scheint, doch nur eine scheinbare. Das Wesen der Mystik besteht gerade darin, dass je mehr das mystische Subjekt sich in sich selbst vertieft, es nur mit einem um so intensiveren Lebensgefühl und Selbstbewusstsein an seiner Subjektivität festhält, sie ist ihm der lebendige

Mittelpunkt aller Beziehungen, in allen Gefühlen und Empfindungen will das Ich des mystischen Subjekts immer nur sich selbst haben und empfinden, und alle Kräfte und Mächte, die im ganzen Universum thätig sind, können sich nur in ihm als ihrem treuesten Spiegel reflektiren. Jede Passivität des mystischen Subjekts ist auch wieder eine Aktivität, jede Receptivität eine Spontaneität. Um von dem mystischen Zustand eine vollkommen klare Vorstellung zu geben, beschreibt Erbkam die von ihm behauptete Passivität weiter so: „Das Ich weiche in Folge selbsterwählter Unterordnung unter ein anderes Prinzip aus der centralen Stellung, die es im Organismus der Seele einnehme, und lasse nur noch an der Peripherie die Spuren seines Daseins erkennen. Das andere Prinzip, dem es sich hingebe, sei aber selbst ein persönliches und dadurch befähigt, die leergelassene Stelle auszufüllen. Es finde in der Seele eine ihm bereitete Stätte seiner Wirksamkeit vor, Organe, durch die es sich bethätigen könne, diese ergreife es, nehme von ihnen Besitz, und lasse sie nach dem Maasse des eigenthümlichen Modus ihrer Thätigkeit sich bewegen. Alle Funktionen, die in ihrer Gesammtheit die menschliche Natur constituiren, seien nicht allein unverkümmert vorhanden, sondern auch in voller Thätigkeit: es finde ein Wahrnehmen und Empfinden, ein Vorstellen und Wollen statt. Aber das menschliche Ich, welches im Zustande besonnener Ruhe alle diese Organe in Bewegung und gegenseitige Spannung setze, fehle, oder vielmehr, da es in absoluter Weise niemals fehlen könne, ohne den Organismus selbst aufzuheben, es sei bis zum Minimum seiner Wirksamkeit herabgedrückt. Dagegen habe sich ein anderes Ich, das göttliche, der Seele bemächtigt. Gott sei es, der da schaue und höre, empfinde und wolle, denke und handle, mit Einem Worte: die Seele sei eine Affection Gottes geworden, alles, was sie habe, besitze sie nicht mehr als ihr Eigenthum, mit dem sie nach eigener Willkür schalten und walten könne, sondern als selbstloses Organ Gottes." Die Hauptbegriffe, um welche diese Beschreibung sich bewegt, Persönlichkeit, Passivität, Aktivität, bringen in das Wahre und Richtige, das sie enthält, wenigstens etwas Schiefes. Es kann auch bei dieser Beschreibung des mystischen Zustandes nicht verkannt werden, dass das Verhältniss Gottes und des Menschen, wie es die Mystik auffasst, nur als ein Ineinandersein der beiden einander gegenüberstehenden

Subjekte, oder nur als ein solches Verhältniss gedacht werden kann, in welchem jedes der beiden Subjekte seiner lebendigen Identität mit dem andern sich bewusst ist. Eben diess aber ist durch jene Begriffe nicht auf adäquate Weise ausgedrückt. Wo eine Persönlichkeit der andern gegenübersteht, da ist nicht sowohl ein Ineinandersein als ein Auseinandersein, beide verhalten sich, wie es der Begriff der Persönlichkeit mit seinen ethischen Grundbestimmungen mit sich bringt, ausschliessend zu einander, und wenn dasselbe Verhältniss auf der einen Seite reine Aktivität, auf der andern reine Passivität sein soll, so ist um so mehr nur Gegensatz und Ausschliessung. Der Grundbegriff des mystischen Bewusstseins ist nicht die Persönlichkeit, in deren Begriff das Ethische vom Natürlichen geschieden werden muss, sondern das Leben in seiner vollsten intensivsten Bedeutung, oder, da es hier um das Verhältniss zweier einander gegenüberstehender Subjekte sich handelt, der Lebensprozess, in dessen Entwicklung Gott und Mensch gleich wesentliche Momente sind, die beiden zusammengehörenden Seiten, von welchen in der Einheit des Ganzen keine ohne die andere sein kann. Nur wenn es auf der einen Seite ebenso zur Natur Gottes gehört, sich in dem endlichen Subjekt in die Subjektivität des Bewusstseins zu vertiefen, als auf der andern Seite der Mensch nur in der Einheit mit Gott, als dem objektiven Urgrund alles Seins, zur Unendlichkeit seines Wesens sich erheben kann, ist das ganze Verhältniss Gottes und des Menschen ein durch die innere Bewegung seines Prinzips sich aus sich selbst entwickelnder Lebensprozess, in welchem jeder besondere Moment die Totalität der Idee in sich darstellt. Man betrachte nur, wie in jeder ausgebildeteren Form der Mystik derselbe göttliche Lebensprozess auf die eine oder die andere Weise sich wiederholt, und immer wieder der bewegende und beseelende Mittelpunkt ist, von welchem alles ausgeht und zu welchem alles zurückgeht. In der mystischen Theologie des Areopagiten ist es die himmlische und irdische Hierarchie, durch deren verschiedene, genau gegen einander abgemessene Stufen und Glieder die ganze Offenbarung und Lichtgebung des Göttlichen von der obersten Stufe zur untersten hinabsteigt, und von der untersten zur obersten hinaufsteigt, um durch alle Erleuchtungen und Reinigungen, durch alle Ordnungen des Heiligen hindurch in der Einheit des Ganzen sich hierarchisch zu vollenden. Bei J. Böhme ist es die ewige Geburt

des ewig sich aus sich selbst gebärenden göttlichen Wesens, in welcher auch dem Menschen das Centrum seiner Wiedergeburt sich aufschliesst. Bei denjenigen Mystikern, welche, wie namentlich Ruysbroeck, sich vorzugsweise der innern Seite der Mystik zukehren, und es sich zur besondern Aufgabe machen, das mystische Seelenleben durch alle seine psychologisch unterscheidbaren Zustände hindurchzuführen, ist jeder derselben auch ein treues Bild des in der Seele des Menschen sich abspiegelnden göttlichen Lebens.

Es ist eine grosse Einseitigkeit, dass sich Erskam in seiner Theorie der Mystik nur an die rein subjektive Seite derselben hält und nur von diesem Gesichtspunkt aus den mystischen Process entwickelt. Es beruht ihm derselbe auf dem gegenseitigen Verhältniss der beiden Persönlichkeiten, die hier auf einander einwirken, der göttlichen und der menschlichen, und der Nothwendigkeit dasselbe in die Totalität der Lebensfunktionen aufzunehmen. Als Stadien des mystischen Prozesses werden folgende drei wesentlich von einander verschiedene Momente angenommen: Das erste Stadium sei das vorbereitende, und wesentlich ein psychologisch vermittelter Akt, die Selbstthat der Persönlichkeit, auf der einen Seite die Versenkung des Bewusstseins in sich selbst durch innere Sammlung und Ablenkung von allen zerstreuenden Eindrücken der Aussenwelt, die Contemplation auf der andern, die Reinigung des Willens von allen sinnlichen Trieben, durch Steigerung der höhern Willenskräfte und Absagung von allen sie afficirenden äussern Reizen, die Ascese (Gebet und Fasten). Das zweite Stadium wird bezeichnet als die unmittelbar göttliche Einwirkung, sei es als Einstrahlung des göttlichen Lichts, oder als Einsprache des göttlichen Geistes. Diess sei der Höhepunkt des mystischen Prozesses und sein eigentliches Centrum; die Persönlichkeit sei dabei in ihrer Wirksamkeit gehemmt und äussere sich nur noch als allgemeines Lebensgefühl. Die dritte Stufe soll darin bestehen, dass in ihr die menschliche Persönlichkeit, indem der Druck, den sie durch die göttliche auf der zweiten Stufe erfahren, nachlasse, wieder zu sich selbst zurückkehre, es sei ein durch die mystische Einwirkung zur höchsten Aktualität potenzirtes Lebensgefühl, das Gefühl der Einigung der Seele mit Gott durch das Prinzip der göttlichen Liebe. In diesem dritten Stadium soll nicht eine unterschiedslose Einheit sein, wie im zweiten, sondern es treten natur-

gemäss innere Unterschiede ein. Die erste Stufe wird als religiöse Receptivität bestimmt, als das religiöse Gefühl im Allgemeinen, als Gefühl der Freude und Lust, auf der zweiten Stufe geht die Receptivität in Aktivität über, und wird theils zur Klarheit, theils zur Reinheit oder Keuschheit. Die letztere soll darin bestehen, dass sich die religiös gesteigerten Willensaffektionen von den übrigen ausscheiden und als ein besonderes Lebensprinzip denselben gegenübersetzen. Auf dem Standpunkt dieses höheren Willens höre der Anspruch verschiedener Gebote auf, der Wille sei in seine einfache Einheit zurückgegangen und bestehe nur in der durch den göttlichen Geist bewirkten absoluten Bestimmbarkeit, die aber zugleich absolute Selbstbestimmung sei. Man könne den Charakter eines solchen Willens nicht besser bezeichnen, als es von vielen der mittelalterlichen Mystiker, namentlich von Tauler, mit so grosser Vorliebe geschehen sei, nämlich durch den Ausdruck „Gelassenheit," welches Wort den doppelten Sinn habe, dass es einmal das Ablassen von allen den einzelnen Geboten des Gesetzes und den in ihnen gestellten Aufgaben des sittlichen Lebens, und dann das Zulassen aller der vom Geiste stammenden Regungen bezeichne. Der Wille sei also einfache Einheit und negire damit die Vielheit der besondern Gebote, aber er sei zugleich Potenz und Selbstbestimmung und damit negire er die von aussen kommende Abhängigkeit des Willens für einzelne Zwecke, er sei beides in Einem, Willigkeit und Willenslosigkeit. Die Ausartungen des mystischen Lebens auf dieser zweiten Stufe werden als Mysticismus und Quietismus bezeichnet. Auf der dritten Stufe soll sich das in dem Begriff des persönlichen Lebens liegende Ineinanderwirken des Selbstbewusstseins und der Selbstthätigkeit hervorthun und als besonderes Moment die Seele erfüllen. Es stellt sich im Bewusstsein ein in Macht und Herrlichkeit auftretendes Reich Gottes dar, und da der Dualismus zweier Prinzipien das charakteristische Merkmal und der bewegende Hebel aller Selbstthätigkeit sei, so erzeuge sich die Vorstellung zweier kämpfenden Mächte, von denen die eine, die göttliche, siegreich bleibe, die andere, die weltliche, überwunden werde, beides zusammen sei das Wesen des Chiliasmus. Wie der Chiliasmus das nothwendige Ende der Prophetie sei, so sei die mystische Vollendung, oder der Enthusiasmus im engern Sinn, als das nothwendige Resultat der Ascese anzusehen.

Ist an dieser Theorie schon diess zu tadeln, dass sie den mystischen Prozess nur nach seiner rein subjektiven oder psychologischen Seite zum Gegenstand ihrer analysirenden Betrachtung macht, so sind auch die Stadien selbst, an welchen der mystische Prozess seinen Verlauf nehmen soll, nicht so aus dem Wesen der Sache selbst abgeleitet, dass man hier einen im innern Zusammenhang seiner Momente sich aus sich selbst entwickelnden Prozess vor sich hätte. Diesen Mangel an innerem Zusammenhang gibt Erbkam selbst zu, wenn er bei der Beschreibung des dritten Stadiums selbst bemerkt (S. 55): Wenn wir diese dritte Stufe des mystischen Zustandes mit dem zweiten vergleichen, so entstehe die Frage, welche von beiden als die höhere anzusehen sei. Wir müssen sagen, objektiv betrachtet die zweite, denn in ihr allein finde eine reale Einwirkung Gottes statt; subjektiv betrachtet stelle sich dagegen die dritte als die höhere dar, denn in dieser komme allein die Persönlichkeit zum wirklichen Genuss der ihr gewordenen Gaben. Während in jener die Seele eine Affektion Gottes geworden sei an sich, sei sie in dieser als Affektion Gottes wiederum eine Affektion ihrer selbst geworden. Sie wisse und fühle nun, was es heisse, von Gott zum Organ seiner unmittelbaren Gegenwart gemacht zu sein, sie erwache gleichsam aus dem mystischen Traum, in den sie durch den Druck der Persönlichkeit Gottes auf ihre eigene persönliche Lebensfunktion versetzt worden sei, sie schlage ihre Augen auf, sie athme wieder frei, sie sei ihrer selbst mächtig, das Licht, das über sie ergossen war, empfinde sie nun als belebende Wärme durch alle ihre Organe strömend, sie fühle sich erhoben zu einer nie geahnten Seligkeit und schwimme in einem Meere von Entzückungen, die sie bisher nicht genossen u. s. w. Mit Recht muss man hier fragen, wie im Zusammenhang eines sich aus sich selbst entwickelnden Prozesses eine so unmittelbare reale Einwirkung Gottes, wie sie zur wesentlichen Bestimmung des zweiten, das erste mit dem dritten vermittelnden Stadium's gemacht wird, mit Einem Male eintreten kann. Hat sie die vorbereitenden Momente der Contemplation und Ascese, diese Akte der Selbstthätigkeit, zu ihrer Voraussetzung, so kann ja schon aus diesem Grunde nicht jede selbstthätige Mitwirkung des Subjekts von ihr ausgeschlossen werden, und doch muss, wenn irgendwo jene schlechthinige Passivität des Menschen, in welche das Wesen des mystischen Zustandes gesetzt

wird, hier ihre Stelle finden. Entweder findet also hier eine solche Passivität statt, und es kann somit die unmittelbare reale Einwirkung Gottes nur als eine Unterbrechung des mystischen Prozesses, welcher hier seinen Verlauf nehmen soll, angesehen werden, oder es verhält sich mit jener Passivität nicht so, wie man ihrer Beschreibung zufolge annehmen muss, sondern die Passivität des Menschen auf der einen und die Aktivität Gottes auf der andern Seite stehen auch hier, wie sonst, nur auf andere Weise in einem bloss relativen Verhältniss zu einander. Anders kann es auch der Natur der Sache nach nicht sein. Aktivität und Passivität, oder das Objektive und das Subjektive, lassen sich nicht so trennen und auseinanderhalten, dass sie auf zwei verschiedene Stadien verlegt werden könnten. Besteht das Wesen des mystischen Zustandes überhaupt in der Einigung des Menschen mit Gott, so kann, da jene vorbereitenden Akte der Contemplation und der Ascese, als der Sammlung und Einkehr des Geistes in sich selbst, noch nichts specifisch Mystisches enthalten, das erste Stadium nur als dasjenige bestimmt werden, in welchem diese Einigung überhaupt erst in das Bewusstsein des endlichen Subjekts eintritt, so dass es des göttlichen Prinzips als der sein geistiges Leben bestimmenden Macht in ihrer Objektivität sich bewusst und von dem überwiegenden Eindruck derselben erfüllt ist. Was auf diese Weise im ersten Stadium im Grunde nur für das theoretische Bewusstsein gesetzt ist, muss, wenn anders der mystische Prozess ein in seinem steten Zusammenhang sich entwickelnder sein soll, im zweiten auch zu einem subjektiv empfundenen Zustand werden und das dritte Stadium kann somit nur darin bestehen, dass das subjektiv Empfundene sich auch praktisch bethätigt. Hiemit sind freilich die verschiedenen Momente des mystischen Prozesses nur ihrem allgemeinsten Begriffe nach angegeben, und es käme nun erst darauf an, die Einheit des endlichen Subjekts mit dem absoluten Wesen Gottes, in welcher überhaupt das eigenthümliche Wesen der Mystik besteht, nach dem Charakter der verschiedenen Stufen näher zu bestimmen. Wie diess aber auch geschehen mag, so kann doch nicht nur der Fortgang des einen Moments zum andern kein anderer als der im Allgemeinen angegebene sein, sondern es kann auch der Prozess im Ganzen nur darauf hinzielen, dass die Identität der beiden dieses Verhältniss constituirenden Faktoren auf beiden Seiten

eine immer innigere und reellere wird. Wenn ERBKAM das charakteristische Moment der dritten Stufe in den Chiliasmus setzt, und ihn daraus deducirt, dass der Dualismus der beiden Principien, der der bewegende Hebel aller Selbstthätigkeit sei, in dem Selbstbewusstsein sich reflektire, woraus sich die Vorstellung zweier kämpfenden Mächte erzeuge, so ist auch diess eine sehr unmotivirte Bestimmung. Wie soll denn in den Zusammenhang eines Processes, welcher bisher nur innerhalb der Sphäre des individuellen Bewusstseins seinen Verlauf genommen hat, mit Einem Male ein Moment hineinkommen, das sich auf das Reich Gottes überhaupt und den Gegensatz der seine weltgeschichtliche Entwicklung bedingenden Principien bezieht? Tritt am Ende des mystischen Processes ein solcher Gegensatz der Prinzipien hervor, so muss er auch zuvor schon vorhanden sein, und es kann demnach selbst die ERBKAM'sche Theorie den mystischen Process nicht so sehr nur auf die Sphäre der Subjectivität beschränken, wie von ihrem Standpunkt aus eigentlich geschehen sollte.

Wie überhaupt in dieser Theorie immer noch etwas zurückbleibt, was dem Wesen der Mystik nicht adäquat genug ist, mag noch folgende Bemerkung zeigen. ERBKAM macht sich selbst die Einwendung, wenn die göttliche Persönlichkeit durch Vermittlung der menschlichen des gesammten psychischen Organismus sich bemächtige und ihn theokratisch beherrsche, so könnte man daraus den Schluss machen, dass sie ihn ebendamit auch umbilde und von den Schlacken menschlicher Sündhaftigkeit reinige, wie diess dem Begriff der Heiligkeit und Majestät Gottes angemessen sei. Da nun diess nicht geschehe, so frage sich, wie es möglich sei, dass in den Organismus einer sündigen Seele Gott als die bestimmende Macht eintrete, ohne dass damit seiner Heiligkeit Eintrag geschehe? Diese Frage wird so beantwortet: der mystische Zustand sei eben nicht der Ort, wo die Forderung der Reinigung von allen dem Organismus anklebenden Unvollkommenheiten sich zu erfüllen habe. Im mystischen Zustande dürfe demnach die teleologische Beziehung der göttlichen Einwirkung nicht gesucht werden. Es ist von selbst klar, dass diess so gut wie keine Antwort ist, indem ja nur gesagt wird, dass es eben nicht so sei, wie man meine, dass es sein müsse. Geht man von der Persönlichkeit Gottes aus, so kann man nicht willkürlich von den sittlichen Eigenschaften, die zu ihrem Begriff gehören, ab-

strahiren. Gibt man also zu, dass im mystischen Zustand nichts eigentlich Teleologisches, auf die sittliche Idee der Heiligkeit Gottes sich Beziehendes stattfinde, so folgt daraus nur, wie schief es ist, das Wesen der Mystik unter den Gesichtspunkt der Persönlichkeit Gottes und der wesentlich zu ihr gehörenden sittlichen Eigenschaften zu stellen. Es erhellt diess noch deutlicher aus der weiteren Antwort, welche Erbkam auf jene Frage gibt. Er glaubt die im mystischen Zustand eintretende Beziehung der göttlichen Einwirkung als die reine Selbstmittheilung der göttlichen Liebe bezeichnen zu müssen, welche ohne bestimmten Zweck, ohne Beziehung auf ein Anderes ausser ihr selbst ihre reine Befriedigung in sich selbst trage. Die Zweckbeziehung der göttlichen Thätigkeit könne zwar nicht absolut verneint werden, aber sie erscheine im mystischen Zustande überwiegend als das Untergeordnete, als Accessorium zu der wesentlich zwecklosen Selbstmittheilung Gottes. In demselben Maasse, als sich die Mystik bei dem Einzelnen von dem übrigen Leben sondere, werde auch die göttliche Mittheilung in der Mystik von aller Zweckbeziehung frei. Diess sei aber nicht etwa als eine Vollkommenheit anzusehen, sondern im Gegentheil führe es dahin, die Mystik von allem bestimmten Inhalt zu entleeren. Es bleibe dann nichts weiter übrig, als in wiederholten Tautologien das Dasein des göttlichen Lebensprincips zu bezeugen, ohne dass es zu einer Erfahrung von bestimmten Assertionen und Willensäusserungen desselben komme. Gott werde dann also nur als Leben, gleichsam als blosse Naturpotenz empfunden, nicht aber als Persönlichkeit, was er doch seiner Natur nach sei; diess sei der Tod aller ächten Mystik. Es folge ferner hieraus, dass die Mystik um ihrer eigenen Reinheit willen sich nicht auf sich selbst beschränken dürfe, sondern beständig die Anknüpfungspunkte für den Uebergang in das praktische Leben sich bewahren müsse. Die Mystiker, die diess verabsäumt, haben sich ihre Mystik verdorben, indem sie sie in Pantheismus auflösten (S. 33 f.). Auch hier also wieder das verkehrte Streben, der Mystik etwas aufzudringen, was sie ihrer geschichtlichen Erscheinung zufolge nicht ist, und der Natur der Sache nach nicht sein kann. Neigt sie sich immer wieder zum Pantheismus hin, worin anders hat diess seinen Grund, als eben darin, dass sie überhaupt nicht der Ort ist, wo man eine teleologische Beziehung der göttlichen Einwirkung suchen darf? Man lasse

daher nur die falsche Kategorie der Persönlichkeit Gottes fallen, die für die Mystik ein viel zu enger Begriff ist, so wird man sich nicht immer wieder versucht sehen, gerade das für den Tod aller ächten Mystik zu erklären, was eines ihrer wesentlichsten Lebenselemente ist, und von ihr eine sittliche Vollkommenheit zu verlangen, auf welche sie selbst keinen Anspruch macht. Mag man auch noch so sehr sich dazu berufen erachten, den Pantheismus bei jeder Gelegenheit, wo von ihm die Rede ist, als eine unsittliche Denkweise zu bekämpfen, so ist es doch gar zu verkehrt, in diesem antipantheistischen Interesse sogar so weit zu gehen, dass man dem Pantheismus selbst seine geschichtliche Existenz absprechen will. Hat der Pantheismus auch in der Mystik seine Geschichte, so lasse man doch der Mystik diese pantheistische Tendenz, ohne ihr überall, wo sie sich etwas Pantheistisches verlauten lässt, mit dem Vorwurf entgegenzutreten, sie verderbe sich dadurch selbst, es sei nur eine beklagenswerthe Verirrung, der Tod aller ächten Mystik. Es wird ja Niemand dadurch, dass es auch eine pantheistische Mystik gibt, gezwungen, selbst Mystiker und Pantheist zu werden, sondern die Aufgabe, um welche es sich hier handelt, ist einfach nur diese, aus den Erscheinungen, welche zur Geschichte der Mystik gehören und nicht willkürlich für unwesentlich erklärt werden dürfen, das eigenthümliche Wesen der Mystik kennen zu lernen, und ihren Begriff zu bestimmen.

Das eigentliche Gebiet der Mystik ist der allgemeine Lebensprocess, in welchem alles natürliche und geistige Leben begriffen ist, und ihre Aufgabe ist daher, in die innerste Bewegung des allgemeinen Lebensprocesses sich so zu vertiefen, dass das Subject mit dem göttlichen Lebensprincip sich Eins weiss, und im Bewusstsein dieser Einheit derselbe Process, welcher der Process des göttlichen Lebens ist, auch zum Process des individuellen Lebens wird. In der Idee der Gemeinschaft des Menschen mit Gott steht die Mystik auf demselben Boden mit der Religion, sie unterscheidet sich aber dadurch von ihr, dass ihr das Religiöse immer wieder mit dem Speculativen zusammenfliesst und das ethisch-religiöse Verhältniss des Menschen zu Gott den allgemeinen Gegensatz des Endlichen und Unendlichen zu seiner Grundlage und Voraussetzung hat. Es wiederholt sich daher in dem Process, in welchem das individuelle Leben

seinen mystischen Verlauf nimmt, nur der allgemeine Lebensprocess, ebendarum unterscheidet sich nun aber auch die Mystik wesentlich durch ihre Form sowohl von der Philosophie als der Religion. Es ist in allen Schriften der Mystiker eine unendliche Tautologie, eine immer sich wiederholende Variation derselben Grundidee. Worin hat diess seinen Grund? Offenbar darin, dass die Mystik im Besondern und Individuellen immer wieder das Allgemeine erblickt. Die Mystik lebt in einer und derselben Grundanschauung, der absolute Inhalt, welcher ihr Bewusstsein erfüllt, drängt sich immer hervor, so oft er aber auf's Neue ausgesprochen wird, soll er nur um so emphatischer und energischer ausgesprochen werden. Es ist in der Mystik ein unaufhörliches, immer wieder in neuen Anstrengungen sich versuchendes Ringen nach einem so viel möglich erschöpfenden Ausdruck der sie bewegenden Idee. Daraus ist es nun zu erklären, dass in der Mystik an die Stelle der dialectischen Entwicklung die bildliche Darstellung tritt. Wie die Einheit des Natürlichen und Geistigen die speculative Grundanschauung der Mystik ist, so ist auch das Natürliche der natürliche Ausdruck des Geistigen. Je ausgebildeter eine Form der Mystik ist, je tiefer sie sich in die Idee des Absoluten versenkt, um so reichhaltiger ist sie an grossartigen Anschauungen, an Bildern, Symbolen und Mythen, in welchen sie den allgemeinen Lebensprocess, in welchem das individuelle Leben begriffen ist, in den verschiedensten Gestaltungen darstellt. Dieses Bildliche, Anschauliche, Phantasievolle gibt der Mystik ihr eigenthümliches Interesse. Ihren schönsten Bilderreichthum, ihre üppigste Farbenpracht, das reizendste Spiel ihrer kühnen, beweglichen, Hohes und Niedriges, Himmlisches und Irdisches, alle Gegensätze des natürlichen und geistigen Lebens wundervoll verknüpfenden Phantasie entfaltet sie da, wo sie die Tiefe und Innigkeit ihrer Gefühle und Empfindungen, die inhaltsreichsten Beziehungen des persönlichen Lebens in einem von ihrer allgemeinen Weltanschauung getragenen Reflex objectivirt, und das Subjectivste des mystischen Bewusstseins in der Form einer äussern Anschauung sich gegenüberstellt, wie hierin besonders J. Böhme der unübertroffene Typus einer ebenso tiefsinnigen als bilderreichen Mystik ist. Durch die bildliche Anschauung ersetzt sich die Mystik, was die Philosophie und die Theologie auf ihrem Gebiete durch die strenge Entwicklung der Begriffe, die dialectische Methode,

und die systematische Darstellung vor ihr voraus haben. Es gibt diess aber der Mystik auch wieder einen gewissen Vorzug vor der Philosophie. Indem sie mit ihr das speculative Interesse theilt, ohne doch dieselbe Aufgabe zu haben, ihre Ideen in wissenschaftlicher Form zu entwickeln, wird sie auch von den Angriffen nicht berührt, welchen die Philosophie überall ausgesetzt ist, wo sie in der Form eines in sich geschlossenen Systems auftritt. Man erfreut sich an der tiefsinnigen Bedeutung ihrer grossartigen Anschauungen, und lässt es ihr gern nach, ihre Begriffe zu analysiren und sie wegen der Consequenz ihres Denkens in Anspruch zu nehmen. Von selbst versteht es sich übrigens, dass das Verhältniss der Mystik zur Philosophie auf verschiedene Weise sich modificiren kann, je nachdem entweder die Unmittelbarkeit der Anschauung oder die dialektische Vermittlung das Ueberwiegende ist. Den nächsten Berührungspunkt haben beide in der Religion, die Mystik steht ja wesentlich auf religiösem Grunde, und die Philosophie hat die Aufgabe, auch die Religion in den Kreis ihrer Betrachtung zu ziehen. Hiemit ist von selbst schon die Frage beantwortet, auf welche auch Erbkam noch kommt, wie sich die Mystik zur Gnosis verhalte? Zur Beantwortung dieser Frage sagt Erbkam: Betrachten wir die Gnosis in den verschiedenen Formen, wie sie sich sowohl im Alterthum, wie in der neuern Zeit, wo J. Böhme, als der bedeutendste Repräsentant genannt zu werden verdiene, geschichtlich ausgebildet habe, so sei so viel klar, dass sie immer darauf ausgehe, ein System eigenthümlicher religiöser Gedanken zu geben, welches das Universum sowohl von seiner physischen als von seiner ethischen Seite umfasse. Schon hieraus erhelle, dass die Gnosis dem objectiven Bewusstsein angehöre, und nicht, wie die Mystik, dem subjectiven. Insofern habe die Gnosis eine innere Verwandtschaft mit der Philosophie, sie unterscheide sich aber von ihr ebensosehr durch die Form, wie durch den Inhalt ihrer Gedankenbestimmungen; durch die Form, sofern sie bei dem Fortschritt ihrer Gedanken nicht in abstrakter dialektischer Methode verfahre, sondern sich der Bilder, Personificationen und mythischen Darstellungen bediene, um ihre Vorstellungen zu einer Einheit zu verbinden; durch den Inhalt, sofern sie sich auf dasjenige Gebiet des geistigen Lebens beschränke, das eine directe Beziehung zu Gott in sich schliesse: Religions- und Naturgeschichte sei der

Gesammtinhalt aller gnostischen Systeme, und zwar so, dass in der ältern Gnosis die Religionsgeschichte, in der neuern die Physik die Hauptrolle spiele. So stehe die Gnosis in der Mitte zwischen Philosophie und Mystik, sie sei eine philosophische Speculation und zugleich eine reflexionsmässige Verarbeitung mystischer Anschauungen. Sie entlehne von der Philosophie die systematische Form ihrer Speculation, so wie den Ausgangspunkt zur Verknüpfung ihrer Einheit, von der Mystik den Stoff so wie die bildliche Ausdrucksweise. Eben aus diesem Grunde sei der Gnosis kein bleibender Werth zuzuschreiben: sie sei ebenso sehr eine zu ihrem Ziele nicht gelangte Philosophie, wie eine ihres empirischen Grundes vergessende Mystik (S. 98 f.). Alles diess und was sonst noch in demselben Sinne weiter ausgeführt wird, lässt sich unter einen weit einfacheren und bestimmteren Gesichtspunkt bringen, wenn wir mit Einem Worte sagen, die Gnosis sei, wenn wir sie nicht geradezu im weitern Sinne mit der Religionsphilosophie identificiren wollen, eine Form der Religionsphilosophie. Die Religionsphilosophie hat die Aufgabe, den absoluten Inhalt der Religion auf seinen bestimmten Begriff zu bringen, sie kann diess nur dadurch thun, dass sie den Begriff der Religion in die verschiedenen Momente, durch welche er sich hindurchbewegt, auseinandergehen lässt, um durch diese Vermittlung den absoluten Inhalt im Begriffe der Religion zum Bewusstsein zu bringen. Die Gnosis der ersten Jahrhunderte ist ihren wesentlichen Elementen nach Religionsphilosophie in der Form der Religionsgeschichte. Sie sucht den Begriff der absoluten Religion, oder des mit der absoluten Religion identischen Christenthums, dadurch zu gewinnen, dass sie dem Offenbarungsprocess des göttlichen Wesens durch seine verschiedenen Hauptepochen hindurch nachgeht und dem Heidenthum und Judenthum als blos untergeordneten Entwicklungsstufen das Christenthum als die vollendete Idee der Religion gegenüberstellt. Betrachtet man J. Böhme als den Hauptrepräsentanten der modernen Gnosis, so lässt sich doch nicht verkennen, dass seine Gnosis eine wesentlich andere Form der Gnosis ist, als jene der alten Zeit. Die Gnosis J. Böhme's ist mit Einem Worte speculative Mystik, kann aber überhaupt das Speculative von dem Begriffe der Mystik nicht ausgeschlossen werden, so lassen sich die beiden Begriffe Gnosis und Mystik nicht mehr so streng auseinanderhalten.

Wie die Gnosis der alten Zeit manche mystische Elemente enthält, so ist die speculative Mystik J. Böhme's auch eine Form der Religionsphilosophie. Der bestimmtere Unterschied der Gnosis von der Religionsphilosophie kann nur in das Mystische und Bildliche gesetzt werden.

Aus dem hiemit entwickelten Begriff der Mystik muss sich nun auch ergeben, wo wir die Erscheinungen zu suchen haben, in welchen der Begriff der Mystik sich geschichtlich entwickelt hat. Nur wenn man weiss, was die Mystik ist, kann man auch wissen, was zur Geschichte der Mystik gehört. Es kann daher nicht anders sein, als dass die vage Unbestimmtheit des von Erbkam aufgestellten Begriffs von Mystik sich auch in seiner Uebersicht über die Geschichte der Mystik kund gibt. Als die früheste Erscheinung in der christlichen Mystik soll das Zungenreden anzusehen sein, welches zuerst bei dem Pfingstfest als äusseres Zeichen des durch die Ausgiessung des hl. Geistes gesteigerten Seelenlebens hervorbreche, und seitdem ein constantes Element der ersten christlichen Begeisterung in den apostolischen Gemeinden bilde, und daher fast überall sich wiederhole. In demselben sei keimartig die Doppelheit der mystischen Erhebung beschlossen, es sei ebensosehr der intellektuellen wie der ethischen Mystik zugekehrt. Die beiden Grundtypen der Mystik haben sich hier noch nicht von einander geschieden, das Zungenreden erscheine noch als ein Gemeingut der Gemeinde, kein Einzelner trete auf, der es als sein besonderes Charisma geltend machen könnte (wie falsch! vgl. 1 Cor. 12). Sehe man von dem Zungenreden als dem ersten Hervorbrechen der Mystik in dem christlichen Gemeindeleben ab, so finden sich in dem Umkreise des apostolischen Christenthums an den beiden Hauptaposteln, Paulus und Johannes, die Typen aller Mystik entschieden angedeutet. Paulus sei ein Repräsentant der ethischen Mystik, Johannes der intellektuellen. Die eigentliche Geschichte der Mystik soll jedoch erst mit dem zweiten Jahrhundert beginnen. Die erste Gestalt, in welcher die ethische Mystik auftrete, sei der Montanismus, dessen Eigenthümlichkeit in der Ascese und Ekstase bestehe. Der entartete Montanismus sei, indem er sich mit dem Manichäismus verband, der Anfangspunkt des häretischen mystischen Sectenwesens geworden, u. s. w. Schon diese Probe kann zur Genüge zeigen, wie vag eine solche Geschichte der Mystik ist.

Die Prophetie, die Ekstase, die Vision sind besondere Zustände, in welchen das Subject einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit sich bewusst wird, aber Mystisches haben sie nichts. Rechnet man die Prophetie namentlich zur Mystik, so sollte man wenigstens die wahre Mystik nicht erst mit dem Christenthum anfangen lassen. Noch weniger gehört die Ascese in eine Geschichte der Mystik Ist die Mystik die unmittelbare Vertiefung des religiösen Bewusstseins in das Unendliche, Absolute, so müssen die in die Geschichte der Mystik gehörenden Erscheinungen des christlich-religiösen Lebens immer zugleich auch einen speculativen Hintergrund haben. Gehen wir von diesem Gesichtspunkt aus, so liegt uns die erste Erscheinung in der Geschichte der Mystik unstreitig in den johanneischen Schriften vor, doch nicht in der johanneischen Apokalypse, sondern in dem johanneischen Evangelium, dessen Unterschied von den synoptischen Evangelien man längst durch seinen mystischen Charakter zu bezeichnen gewohnt ist. Mystisch ist die johanneische Auffassung der Person Christi, dass nämlich auf der einen Seite das Göttliche derselben in seiner ganzen Ueberschwänglichkeit mit dem absoluten Wesen Gottes geradezu identificirt, auf der andern Seite aber gleichwohl das Verhältniss des Menschen Jesus zu Gott als das innigste, vertrauteste, herzlichste dargestellt wird, ohne dass der Verfasser des Evangeliums auch nur den geringsten Versuch macht, das Eine mit dem Andern dialektisch zu vermitteln. Es wird schlechthin vorausgesetzt, dass es so ist, und der Verfasser des Evangeliums bietet nun nur die ganze Kunst seiner Darstellung dazu auf, dieses Verhältniss nach seinen verschiedenen Situationen bald in dieser bald in jener Form so anschaulich als möglich zu machen und uns in die innersten Beziehungen desselben hineinsehen zu lassen. Eben diess, was die beiden Seiten der johanneischen Christologie ausmacht, ist mit Recht als der ächteste Charakter der Mystik anzusehen, dass das Göttliche, so sehr man sich seiner ganzen Unendlichkeit und Transcendenz bewusst ist, doch zugleich dem Subject so subjectiv nahe kommt, dass es der Gegenstand der unmittelbarsten Wahrnehmung ist, das Subject mit ihm in dem vertrautesten Herzensverkehr steht, und die zartesten Gefühle und Empfindungen auf die unbefangenste Weise gleichsam ihr Spiel mit ihm haben können. Da eine solche Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen nur in der Person

Christi möglich ist, so kann man mit Recht sagen, erst mit dem Eintritt des Christenthums gebe es eine wahre Mystik, aber nur in der johanneischen Form des Christenthums tritt das mystische Element, das das Christenthum an sich enthält, mit seinem eigenthümlichen Charakter hervor. Wie viel Mystisches sonst das johanneische Evangelium enthält, besonders wenn es alle auf das Christenthum sich beziehenden Gegensätze auf den allgemeinen Gegensatz der beiden Principien, Licht und Finsterniss, zurückführt und die unmittelbare Einheit der Gegensätze der physischen und ethischen Welt voraussetzt, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Das johanneische Evangelium steht demnach als grossartiger Typus der Mystik an der Spitze ihrer Geschichte, gehen wir von diesem Anfangspunkt aus ihr weiter nach, so begegnen uns zwar da und dort im Gnosticismus, Montanismus, Manichäismus bei einzelnen Kirchenlehren, auch in Gestaltungen des kirchlichen Dogma's, besonders in der Lehre von der Person Christi, mystische Elemente verschiedener Art, es können jedoch hier nur die Hauptformen der Mystik in ihrem Verhältniss zu einander in's Auge gefasst werden. Da der allgemeine Entwicklungsgang des christlichen Dogma's oder des christlichen Bewusstseins auch für die Mystik das bestimmende Princip sein muss, so lassen sich ganz übereinstimmend mit den drei Hauptperioden, in welchen jene Entwicklung ihren Verlauf genommen hat, drei wesentlich von einander verschiedene Hauptformen der Mystik unterscheiden, die der alten, und der mittlern Kirche und die protestantische. Die Mystik der alten Kirche hat sich in der mystischen Theologie des Areopagiten Dionysius zu einem eigenthümlichen Typus ausgebildet. Wie der Platonismus überhaupt auf die Theologie der alten Kirche so vielfach eingewirkt hat, so ist er auch die Grundform der areopagitischen Mystik, ja er hat auf sie einen so überwiegenden Einfluss gehabt, dass das Christenthum in ihr selbst nur zu einer Modification des Platonismus geworden zu sein scheint. Es erklärt sich diess sehr natürlich daraus, dass die Mystik überhaupt nur auf der Grundlage einer speculativen Anschauung zu einer selbstständigen Form sich gestalten kann. Woher anders hätte aber die Mystik jener Zeit ihre Idee des Absoluten nehmen sollen, als aus derjenigen Philosophie, welche damals noch die grösste Bedeutung für das Zeitbewusstsein hatte? Es ist schon bemerkt worden, welche

Seite der Mystik in der mystischen Theologie des Areopagiten sich uns darstellt. Wenn ERBKAM es sogar für zweifelhaft halten will, ob Dionysius im eigentlichen Sinn zu den Mystikern zu rechnen sei, weil die Mystik bei ihm wenigstens kein selbsterzeugtes und selbsterlebtes Produkt seines innern Lebens sei; sie sei ihm ein Fremdes, worüber er reflektire, alles, was er habe, sei erborgt, die Philosophie, in der er speculire, der Cultus, den er symbolisire, die historischen Verhältnisse, in denen er sich bewege, ja selbst der Name, den er angenommen; so kann diess nur davon verstanden werden, dass diese Form der Mystik ganz der objectiven Seite des Bewusstseins angehört. Wie die griechische Kirche sich vorzugsweise mit der theologischen Seite des Dogma's beschäftigte, so konnte auch die Mystik nur derselben Seite sich zuwenden, um nach platonischer Weise in die absolute Transcendenz Gottes, als der Einheit des Seienden und Nichtseienden, des Einen und Vielen, oder des Endlichen und Unendlichen, wie sie in der Form des hierarchischen Organismus angeschaut wurde, sich zu vertiefen. Es kann nur als ein Beweis der hohen speculativen Bedeutung dieser Form der Mystik angesehen werden, dass man sie durch das ganze Mittelalter hindurch nie aus dem Auge verlor, und sie besonders auf die theologischen Systeme des Joh. Scotus Erigona und des Thomas von Aquino einen sehr tief eingreifenden Einfluss hatte. Das scholastische Mittelalter selbst aber setzte dieser objektiven Seite der Mystik die subjective oder psychologische entgegen. Wie in der Scholastik das christlich-religiöse Bewusstsein sich in sich reflektirte, um das Dogma dialektisch mit sich zu vermitteln, so kehrte auch die Mystik in das innere Seelenleben ein, um theils überhaupt der kalten Dialektik gegenüber am Herde des religiösen Gefühls sich zu erwärmen, theils durch die Unterscheidung und Beschreibung der verschiedenen Zustände, welche die Scala zum höchsten Ziele aller Mystik bilden, die Vereinigung der Seele mit der Gottheit um so tiefer und innerlicher zu begründen. Es ist zu bedauern, dass ERBKAM in seiner geschichtlichen Uebersicht diese Form der Mystik nur flüchtig berührt, was um so weniger hätte erwartet werden sollen, da er sie allein für die eigentliche Mystik hält. Allein ebendeswegen anticipirte er schon in der Entwicklung seiner eigenen Theorie alles, was zur Charakteristik der dahin gehörenden Mystiker,

des Bernhard von Clairvaux, der Victoriner, Bonaventura's, Gerson's, Ruysbröcks und Anderer hätte gesagt werden können. Den Uebergang zur dritten Form der Mystik, der protestantischen, machen schon die Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts, wie namentlich Eckart und Tauler und der Verfasser der deutschen Theologie. In dieser Form durchdringen sich die beiden bisher noch getrennten Seiten der Mystik zur Einheit, die objective und die subjektive. Während sie auf der objektiven Seite sich ganz in die speculative Betrachtung der absoluten Gottesidee vertieft, lebt sie auf der andern nicht minder in der Tiefe und Innerlichkeit ihres subjectiven Bewusstseins. Es ist derselbe Lebensprocess, in welchem Gott und der Mensch in der steten Geburt ihres eigenen Wesens begriffen sind. Aecht protestantisch ist das bei diesen Mystikern sich aussprechende tiefe Bewusstsein von der Endlichkeit des menschlichen Wesens und der Ichheit und Eigenwilligkeit der Creatur, als des Princips der Sünde, es fehlte nur noch der weitere ächt mystische Schritt, wie er in der Folge durch J. Böhme geschah, die Wurzel des Bösen in das absolute Wesen Gottes selbst zu verlegen. Hatte die Mystik der alten Kirche einen ächt pantheistischen Charakter, so lag dagegen in der protestantischen Mystik die Tendenz, das Wesen Gottes selbst als eine Dualität der Principien aufzufassen.

II. Die einzelnen Mystiker.

1. Carlstadt.

Wenn man die neuesten Forschungen auf dem Gebiete der protestantischen Mystik überblickt, so ist das Erste, was beachtet zu werden verdient, die bei dem ersten Anblick überraschende Stellung, welche nun Carlstadt auf der Seite der Mystiker gegeben gegeben wird. „Als der Erste, welcher innerhalb des Gebietes der reformatorischen Bewegung das mystische Princip mit Entschiedenheit vertritt, ist Carlstadt anzusehen," behauptet Erbkam (a. a. O. S. 174), doch wird sogleich auch bemerkt: „An ihm zeigt sich aber fast mehr die Ohnmacht als die Stärke desselben. Ja man kann fast zweifeln, ob er wirklich eine ursprüngliche Begabung für die Mystik besass, wenigstens war diese nur gering, und so konnten es mehr nur äussere Anregungen sein, die ihn in diese Strömung brach-

ten, in der er fast ganz zu Grunde ging, weil er sie niemals frei beherrschte." Um so grösseres Interesse hat daher die Frage, mit welchem Rechte CARLSTADT unter die Mystiker zu stellen ist.

Was sich bei CARLSTADT Mystisches vorfindet, hatte er aus der auch von Luther sehr geschätzten Schrift „Die deutsche Theologie" sich angeeignet. Nach der Darstellung, welche ERBKAM von dem eigenthümlichen Charakter seiner Mystik gibt, entwickelte er die ethischen Momente der deutschen Mystik weiter, aber es fehlte ihm an jeglicher innern Befähigung, die pantheistische Grundlage der deutschen Mystik aufzuheben. Er habe die pantheistischen Elemente der Mystik vollständig in sich aufgenommen, und indem er die intellektuelle Seite übergehend, die ethische hervorhob, sei er zu jener abstrakten Entgegensetzung von Gott und Welt gelangt, die sich in dem absoluten Willen Gottes, gegenüber der willenlos passiven Creatur, ausspreche. Gottes absoluter grundloser Wille sei ihm die letzte Instanz, auf welche er wiederholt zurückgehe, das Verhältniss des Menschen zu ihm sei absolute Passivität, wobei der eigene Wille in dem allmächtigen Willen Gottes sich verliere. Die subjektive Seite dieses Verhältnisses fasste CARLSTADT in der TAULER'schen Idee der Gelassenheit auf, um damit diejenige Stellung, welche der Mensch Gott gegenüber einnimmt, zu bezeichnen. „Ich muss meinen Willen ganz und gar in den göttlichen Willen versenken, und den eigenen Willen in allen Dingen ertränken. Also muss ich wollen, wie Gott will. Deshalben hat er allen Werken und Leiden und den Personen selbst die Gelassenheit fürgesetzt." In diese mystische Gelassenheit vertieft sich CARLSTADT ganz besonders in der Schrift: „Was gesagt ist: Sich gelassen. Und was das Wort Gelassenheit bedeut, und wa es in heyliger Schrift begryffen," welche ERBKAM neben der Schrift vom J. 1523: „Von Mannigfaltigkeit des eynfältigen einigen Willen Gottes" für die bedeutendste und inhaltsreichste erklärt, welche CARLSTADT überhaupt geschrieben habe: beide lassen am meisten erkennen, wie weit er sich in die Tiefen der deutschen Mystik eingelassen habe. In jener Schrift spricht sich CARLSTADT über die Hauptforderung der Mystik, die Absagung von aller Creatürlichkeit, wodurch unmittelbar die Einigung der Seele mit Gott hervortrete, auf folgende Weise aus: „Gott soll unsere Lust sein, und er soll allein gemein werden, suchen wir aber das Unsere oder schöpfen

Lust aus Gottes Gaben, so verlassen wir Gott. Lieben wir uns und das Unsere, so verlassen wir nicht alles, und werden auch nicht ein Geist und ein Willen mit unserem Ehemann, welcher Gott ist, von welchem alle Eheschaft entsprossen ist im Himmel und auf Erden. Wir müssen Gott allein anhangen, wollen wir redliche Bräute und fromme Eheweiber Gottes sein, und von Gottes wegen unsere Eltern, Kinder und alle Habe gelassen, ja dazu unsere eigene Seele verlassen, und ihr ferne werden, und mit nichten mehr anhangen. Darum ist zu merken, dass ich das Meine in keinerlei Weise und Weg soll suchen oder meinen, wenn ich Gott behagen will. Diess Wort Mein begreift meine Ehre, meine Unehre, meinen Nutzen, meinen Schaden, meine Lust, meine Unlust, meinen Lohn, meine Pein, mein Leben, meinen Tod, Bitterkeit, Fröhlichkeit und alles, was einen Menschen mag anrühren, es sei an äusserlichen Gütern und leiblichen oder innerlichen Dingen, als vernunftwollende Kraft und Begierde. Alles, darin Ich und Ichheit, Mich und Meinheit kleben mag, dasselbe muss ausgehen und abfallen, soll ich gelassen sein. Denn Gelassenheit dringt und fleusst durchaus über alles, das geschaffen ist, und kommt in ihr ungeschaffen Nicht, da sie ungeschaffen und nicht gewest, das ist, in ihren Ursprung und Schöpfer; wann als du nichts gewesen bist, da bist du in Erkenntniss und Willen Gottes ganz mit einander gestanden, und ist im Himmel und auf Erden nichts gewesen, dessen du dich hättest mögen mit Recht annehmen. Also soll ich und männiglich noch heute thun, und von mir und dem Meinen nicht wissen oder finden, dass mich gelüsten möchte, und sollte in Gottes Willen also versunken sein, dass ich mir wahrhaftiglich erstorben wäre, und wär mir noch übler."

Wir haben hier schon die Data vor uns, aus welchen wir uns unsre Vorstellung von der Mystik Carlstadt's zu bilden haben. Ihre objektive Seite ist seine Prädestinationsidee oder seine Ansicht von dem absoluten Wesen und Willen Gottes. Das mystische Bewusstsein muss vor allem von der Absolutheit Gottes durchdrungen sein, von welcher Seite sie auch aufgefasst werden mag. Dass sie Carlstadt in der Form des Pantheismus aufgefasst habe, wie Erbkam meint, wenn er an Carlstadt tadelt, dass es ihm nicht gelungen sei, den verborgenen Pantheismus der deutschen Mystik wirklich zu überwinden, dass er ihre pantheistischen Elemente vollständig in

sich aufgenommen habe, ist eine ganz unbegründete Behauptung. CARLSTADT's Lehre enthält nichts Pantheistisches. Sein Gottesbegriff ist derselbe, von welchem Luther in seiner Schrift *de servo arbitrio* ausging. Gott ist die absolute Macht, der allwirksame, alles schlechthin bestimmende Wille, die absolute Causalität, zu welcher alles Endliche nur in dem Verhältniss schlechthiniger Abhängigkeit stehen kann. Wie Luther hat CARLSTADT auch das Böse unter denselben Gesichtspunkt gestellt. „Ich will mich," sagt er (vgl. ERBK. a. a. O. S. 132), „der lichten Schrift behelfen und sagen, dass die Sünder mit ihren sündigen Werken Gottes Willen vollbracht haben und noch heute vollbringen. Ursach, dass sich kein Blättlein möcht bewegen ohne Gottes Willen. Der Mensch kann weder Gedanken, noch Wollen, noch Hand, noch Bein regen, wenn's Gott nicht will; wie man sagt, dass die niedrigsten Dinge nicht könnten wirken, wenn ihnen der oberste Werkmeister seine Macht abzieht und enthält. Weil denn offenbar ist, dass wir weder gedenken noch wollen mögen, so das Gott nicht haben will, dass wir nicht bös mögen gedenken, kein Uebel wollen und thun, es sei denn, dass Gott das verhänge und wolle. Das hindert mich nichts, dass Etliche guten Unterschied geben zwischen Gottes ewigem und zeitlichem Willen, oder zwischen beständigem und verhänglichem Gotteswillen. Sintemal der verhängliche Wille gleichwohl ein Wille ist. So ich etwas verhänge und nachlasse, oder zugebe, dasselbe ist nicht wider meinen Willen. Obgleich der nachgebende oder verhängliche Wille laubig (lau) und kühl ist, jedoch ist er ein Wille, sonderlich in Gott, welcher verhängliche Wille eine starke wirkliche Kraft ist, in welchem keine Macht kann widerstehen, und darum bricht er aus in's Werk und Wesen, auf dass wir wissen sollen, dass Gottes verhänglicher Wille eine wirkende Kraft ist." Ist alles von Gott gewollt und gewirkt, so muss demnach Gott auch Urheber der Sünde sein. Auch CARLSTADT kommt über die Alternative nicht hinweg, dass entweder die Sünde als Sünde nicht von Gott ist, oder als Sünde ihren Grund nicht im Willen Gottes hat. Auf der einen Seite behauptet er, dass Sünde nicht das sei, anders wollen, denn Gott will, sondern dass auch der sündige, welcher will, das Gott will und wie Gott will. Die Sünde ist nicht so bös, wenn sie dienet zu etwas, das gut ist. Das Gute in der Sünde sah CARLSTADT darin, dass es kein Bewusstsein des

Guten gäbe, wenn man nicht wüsste, was böse ist. „Wie möchte Einer Gerechtigkeit allenthalben erkennen, wenn er nicht im Gegentheil sähe die Ungerechtigkeit?" Auf der andern Seite konnte er aber doch auch wieder die Realität der Sünde nicht läugnen. Er gab zu, dass anfänglich, als Gott alle Dinge schuf, die Sünde nicht gewesen sei, und dass es Werke gebe, die wider Gottes ewigen Willen gewirkt werden und doch geschehen müssen, darum, dass Gottes zugebender Wille sein Werk auch in's Wesen bringen müsse. Die Sünde hat demnach auch ihr eigenes Prinzip nur nicht im Menschen, dessen Wesen überhaupt nur schlechthinige Passivität ist, sondern in Gott, dessen verhänglicher Wille erfüllt werden muss, ob er gleich nur wider Gottes wollenden Willen erfüllt wird. Wie nun aber dieser doppelte Wille, auf welchen Carlstadt wie Luther und Calvin sich hingetrieben sah, auch wieder derselbe mit sich identische Wille ist, diess war die Frage, auf welche auch Carlstadt keine Antwort zu geben wusste. „Die beiden Willen, die wir durch ihr Auswirken erkennen und zween heissen, (wiewohl nichts in Gott getheilt und gespalten ist) haben zweierlei Auswirklichkeit. Der barmherzige macht weich, nimmt ab das steinerne Herz, der verhängliche Wille macht hart, steinern. Wie aber das sein mag, dass ein Wille zweierlei und widerwärtige Werke hat, das will ich Gott anheimgestellt haben; mir ist's nicht schwer, darum, dass ich glaube, das ich durch keine menschliche Vernunft möchte erreichen (a. a. O. S. 235). In allen diesen sich durchkreuzenden Bestimmungen sehen wir Carlstadt noch ganz auf dem Standpunkt Luthers und Calvins stehen, ohne dass uns noch klar ist, wo bei ihm die mystische Richtung sich anschloss, durch welche er sich von jenen beiden unterscheidet. Es ist diess von Erbkam zu wenig hervorgehoben worden. Der absolute Gegensatz von Gott und der Creatur, die absolute Causalität Gottes auf der einen und die absolute Passivität des Menschen auf der andern Seite ist an sich noch nichts Mystisches, sie muss sogar erst aufgehoben werden, wenn überhaupt hier von Mystik soll die Rede sein können. Wir haben hier nur die objektive Seite der Mystik, welcher gegenüber auch die subjektive zu derselben Berechtigung kommen muss. In dem absoluten Wesen Gottes muss sich das Subjekt selbst in seiner Unendlichkeit haben, es muss sich mit ihm so Eins wissen, dass es nicht sich selbst im Bewusstsein seiner absoluten Passivität ver-

lisert und aufgibt, sondern vielmehr mit dem absoluten Inhalt der Gottes-Idee sich selbst erfüllt, oder nur die absolute Form für den absoluten Inhalt ist. Es ist diess bei Carlstadt darin ausgesprochen, dass er das Verhältniss der Seele zu Gott als ein eheliches auffasst. Wir sollen, sagt er in der schon angeführten Stelle, redliche Bräute und fromme Eheweiber Gottes sein, Gott ist dieser Ehemann, von welchem alle Eheschaft ist entsprossen im Himmel und auf Erden. Dadurch ist die absolute Passivität des Menschen aufgehoben zur unendlichen Freiheit des Subjekts, in dem ehelichen Verhältniss durchdringen sich Gott und Mensch gegenseitig, zur Einheit des Bewusstseins. Wenn daher auch der Mensch in der mystischen Gelassenheit sein eigenes Selbst, seine Ichheit und Persönlichkeit an Gott aufgibt, so gibt er sich nur auf, um in dem Bewusstsein seiner Einheit mit Gott sich selbst um so gewisser in der Unendlichkeit seines Wesens zu haben, und sich zu seinem göttlichen Selbst zu erheben. „Am Ende ist zu wissen," sagt Carlstdt (Erbk. S. 230), „wenn der Geist der Ruhe den Menschen angreift, und das Haus oder Tempel Gottes, d. i. die Seele mit seiner Glorie erfüllt, dass alsdann die Gelassenheit an ihr Ende kommt, und Ungelassenheit wird, denn es ist nichts leer und ledig in der Seele, dieweil sie der Geist Gottes nicht unvergottet lässt, durchgeht und erfüllt und ewiglich in der Seele bleibt und in ein göttliches Leben bringt. Auch haben die Creaturen und Lusten und Begierden keinen Zugang mehr zu der Seele, nachdem der Mensch in der ganzen Seele ist und die Seele in einem vollen Frieden und Gehorsam führt. Also wird creaturische Gelassenheit eine göttliche Ungelassenheit." Je mehr also die Seele mit göttlichem Inhalt sich erfüllt, um so mehr tritt sie aus ihrem passiven Verhältniss heraus, um sich der Freiheit des göttlichen Lebens zu erfreuen. Wie nun aber der Absolutheit Gottes gegenüber auf der Seite des mystischen Subjekts beides zugleich sein kann, absolute Passivität und absolute Freiheit, die Endlichkeit und Unendlichkeit des Ichs, die Einheit der Creatur mit Gott, obgleich Gott und die Creatur schlechthin einander entgegenstehen, diess eben ist das Unvermittelte oder das eigentlich Mystische bei Carlstadt, sofern die Mystik als ein unmittelbares Verhältniss setzt, was erst vermittelt werden sollte. Die Stelle der begrifflichen Vermittlung vertritt die bildliche Anschauung und es ist daher ganz charak-

teristisch für die Mystik Carlstadt's, dass er da, wo er zeigen sollte, wie der Mensch in seiner absoluten Passivität sich als das absolut freie Subjekt wissen kann, das Verhältniss der Seele zu Gott bildlich als ein bräutliches oder eheliches bezeichnet. Aus demselben Gesichtspunkt fasst Carlstadt den Glauben auf. Der innerste Punkt, in welchem im Protestantismus das Subjekt in sich selbst zurückgeht, um sich Gott gegenüber dessen bewusst zu sein, was es für sich ist, und was es erst in der Einheit mit Gott wird, sowohl seiner Armuth, als seines Reichthums, ist der Glaube. Da nun der Glaube diese doppelte, sowohl negative als positive Seite hat, so sind zwei verschiedene Standpunkte möglich, je nachdem entweder das Negative in seiner strengen Form festgehalten, oder unmittelbar mit dem Positiven zusammengenommen wird. Das Erstere ist der lutherische Begriff des Glaubens. Einem Mystiker, wie Carlstadt, konnte dieser abstrakte, dieser leere und kalte Begriff, welcher das Subjekt, statt es mit Gott zu einigen, nur von Gott trennte, nicht zusagen. Es ist auch diess ein Punkt, in welchem Carlstadt von Luther sich unterscheidet, aber Unrecht thut ihm Erbkam, wenn er behauptet, er habe den ursprünglich reformatorischen Begriff des Glaubens, in einen völlig neuen Sinn umgewendet, wodurch er von aller in ihm liegenden Beziehung auf eine objektive Realität entkleidet, auf die subjektive Empfindung des Göttlichen in der Seele des Menschen beschränkt worden sei, dadurch nämlich, dass er das subjektive Moment in der Seele des Menschen, welches wesentlich ethischer Natur die mystische Gemeinschaft mit Gott vermittle, die Sehnlichkeit oder hitzige Begehrung, das Verlangen nach Gott, wie es Carlstadt sonst nennt, mit dem Glauben völlig identificirt habe. Der Glaube hat auch bei Carlstadt, wie bei Luther dieselbe objektive Beziehung, der Unterschied ist nur, dass er ihm zunächst nicht eine rein receptive, von ihrem Inhalt noch getrennte und insofern auch gegen ihn gleichgültige, sondern unmittelbar die mit ihrem concreten Inhalt erfüllte Form ist, die lebendige Einheit des Menschen mit Gott. Der Glaube ist es, der jenes bräutliche oder eheliche Verhältniss knüpft. Der Glaube, sagt Carlstadt (Erbk. S. 284), verheirathet das Herz mit Gott und das Herz wird bald stark und wundersam und voller Freuden, es verstehet und liebet Gottes abgehende Kraft, die Kräfte, durch welche Gott in den Grund unserer Seele

hinabsteigt, und sich selbst nach seiner abgebenden Kraft offenbart und ausspricht. Es ist Carlstadt ganz besonders darum zu thun, in dem Begriffe des Glaubens alles zusammenzufassen, was zur Einigung Gottes und des Menschen gehört. „Der wahrhaftige Glaube," sagt Carlstadt (Erbk. S. 251), „siehet auf göttliche Wahrheit. Nun muss ein jegliches Werk Gottes aus dem Ursprung ausgehen und herkommen, in welchen das Werk wieder eingeht und hinkommt. Demnach muss Gott seinen Glauben durch seine göttliche Wahrheit in unser Herz schreiben oder eindrücken; das verstehe ich so. Wenn mich Gott will glaubhaftig machen und seinen Glauben in meine hungrigen und durstigen Kräfte giessen, so geht Gott ab in mein arm, begierig Herz mit seiner ungeschaffenen und lichten Wahrheit und offenbart sich meinem Herzen, dass er ein wahrhaftiger und getreuer Gott ist, und versichert meinen Geist, dass er eigentlich weiss, dass Gott wahrhaftig und getreu ist, und dass all seine Reden wahrhaftig und in sich selber gerecht sind, die Gott redet. Wenn sich Gott also in unserem Herzen ausredet, dass er wahrhaftig ist u. s. w., so drücket Gott ein Werk in unser Herz durch seine ungeschaffene Blicke und göttliches Einleuchten, dasselbe Werk heisset der Glaube, welcher ein liebreiches Erkennen Gottes ist, und die Kunst (Erkenntniss) Gottes oder eine Offenbarung Gottes genannt ist. — „Es ist ja ganz unmöglich, dass einer Gottes Freund oder Sohn werde, ohne die inwendige und förmliche Offenbarung Gottes." — „Liebe Gottes ohne Kunst und Verstand ist blind und verführerisch, Glaube oder Kunst Gottes ohne Liebe ist kühl und todt. Darum muss das höchste Werk Gottes eine liebreiche Kunst Gottes sein, das rechte Werk ist ein liebreicher Glaube oder glaubreiche Liebe." Es ist mit Einem Worte das wesentlichste Element des Glaubens die Liebe, welche ebenso sehr die Liebe Gottes zu dem Menschen, als die Liebe des Menschen zu Gott ist. Was also auf der einen Seite schlechthinige Passivität ist, ist auf der andern, ohne dass wir wissen, wie sich das Eine mit dem Andern vermittelt, ein im Element der Liebe und der Freiheit sich bewegendes Verhältniss.

Die mystische Richtung, welche demnach Carlstadt unstreitig hatte, ist für ihn so charakteristisch, dass man sich sehr natürlich veranlasst sieht, auch die übrigen besonders hervorstechenden Züge seiner Individualität mit ihr in Verbindung zu bringen. Am meisten

hat sich CARLSTADT theils durch seinen fanatischen bilderstürmenden Reformationseifer, theils durch seine die leibliche Gegenwart läugnende Abendmahlslehre bekannt gemacht. Beides zusammen hat Luther bestimmt, in CARLSTADT den Schwarmgeist zu bekämpfen, welcher rasch zufahrend in der Willkür und Einbildung seines eigenen Sinnes sich über alles hinwegsetze, was er als auf gutem, objektiven Grunde beruhend achten sollte. Schon hierin sehen wir denselben das ganze Wesen CARLSTADT's bestimmenden Grundzug. Seine Bilderstürmerei und Abendmahlsschwärmerei ist in der That nur die praktische Seite seiner mystischen Richtung und Luther hat aus demselben Grunde nicht reformirt, wie CARLSTADT, aus welchem er auch seine mystische Richtung nicht theilt. Je entschiedener der Mystiker auf die unmittelbare Einigung des Subjekts mit dem Absoluten dringt, um so weniger hat für ihn alles dasjenige, was als vermittelndes Moment in Betracht kommen könnte, eine besondere Bedeutung. Statt das Vermittelnde in seiner vermittelnden Bedeutung anzuerkennen, sieht er in ihm nur ein der Unmittelbarkeit seiner Anschauung im Wege stehendes Hinderniss, und er glaubt daher da, wo ein nicht ebenso mystisch Gestimmter sich nur conservativ verhalten kann, destruktiv verfahren zu müssen. Diess ist der Unterschied nicht bloss des lutherischen und carlstadt'schen Reformirens, sondern auch der Abendmahlslehre beider. Wenn auch Luther Brod und Wein nicht für dasselbe halten konnte, was sie den Katholiken waren, so wollte er doch ihre objektive göttliche Bedeutung nicht fallen lassen, es war ihm ein subjektives Bedürfniss, das Gottmenschliche auch in dieser vermittelnden Form sich nahe zu haben. CARLSTADT dagegen that alles, sie aus ihrer objektiv göttlichen Bedeutung völlig herauszureissen; weil sie in jedem Falle nur eine vermittelnde Stellung haben konnten, sollten sie so gut wie nichts sein, und als etwas für die Hauptsache Gleichgültiges, oder sogar davon Abziehendes, so viel möglich beseitigt werden. Selbst die Christologie konnte bei CARLSTADT nicht dieselbe Bedeutung haben, wie bei Luther, das unmittelbare Verhältniss des Menschen zu Gott war so sehr die bei ihm vorherrschende Grundanschauung, dass von der Beziehung zu Christus bei ihm weit weniger die Rede ist, als bei Luther.

2. Sebastian Frank.

Sebastian Frank ist erst in der neuesten Zeit mit besonderer Anerkennung seiner Originalität in die Reihe der Männer gestellt worden, in deren verschiedenartigen Richtungen die den Charakter der Reformationsperiode bestimmenden Grundzüge enthalten sind. Nachdem zuerst Hagen [1]) auf den lange Vergessenen wieder aufmerksam gemacht, und in ihm sogar den Vorläufer der neueren deutschen Philosophie erkannt, sodann Schenkel [2]) ihn als den Repräsentanten des theologischen Radicalismus, d. h. der naturalistischen oder pantheistisch speculativen Weltanschauung charakterisirt hat, wird er nun von Erbkam [3]) als Mystiker zwischen Carlstadt auf der einen und Schwenkfeld auf der andern Seite aufgeführt. Er gehöre auch zu den Mystikern der Reformationszeit, habe sich jedoch entschieden der intellektuellen Seite derselben zugewandt, und die Mystik sei ihm nichts weniger als ein inneres Bedürfniss und eine aus eigener Erfahrung geschöpfte Lebensaufgabe gewesen, er habe sie nur ergriffen, weil sie ihm auf dem Wege zu dem von ihm gewählten Lebensberufe lag, die Schätze gelehrter Bildung, vorzüglich der Geschichte und Geographie, seinem Volke durch grosse Sammlerwerke zugänglich zu machen. Ohne allen Trieb, sich unmittelbar bei den Bewegungen seiner Zeit zu betheiligen, habe er für die verworrenen Gegensätze der Gegenwart nach einem freien unpartheiischen Standpunkt gesucht, um jedes geschichtliche Dasein frei von Vorliebe und Abneigung als Spiegel des Weltlebens aufzufassen. Diesen Standpunkt habe er aus dem Studium der mystischen Theologie gewonnen, und in ihr den Schlüssel zu den Räthseln gefunden, die ihm die religiösen Kämpfe seiner Zeit darboten. Wie ihm aber die subjektiv ethische Betheiligung an seinem Gegenstande fehlte, so sei ihm auch der ethische Kern der deutschen Mystik verborgen geblieben, und er sei so unvermeidlich dem entschiedensten Pantheis-

---

1) Der Geist der Reformation und seine Gegensätze, Bd. 2. 1844. S. 314 f.

2) Das Wesen des Protestantismus, Bd. 1. 1846. S. 156 f. 154 f. 255 f. u. s. w.

3) A. a. O. S. 286 f.

mus anheimgefallen. Mitten in der protestantischen Welt, der er durch Bildung und Gesinnung entschieden angehöre, sei er der erste Repräsentant der pantheistischen Mystik geworden, ja man könne ihn in gewissem Sinne den wiedererstandenen Eckart nennen, nur habe Eckart in kindlich naiver Weise gleichsam die ersten Laute einer pantheistischen Mystik ausgesprochen, Frank dagegen sie mit Elementen verständiger Reflexion durchwoben. — Sehen wir nun, was er Mystisches an sich hat.

Einstimmig bezeichnet man Frank's Begriff von Gott als pantheistisch, und er kann nicht anders bezeichnet werden, wenn der pantheistische Begriff Gottes wesentlich darin besteht, dass Gott als die allgemeine Substanz alles Seienden, als das Wesen der Wesen gedacht wird. „Das Wesen aller Wesen ist Gott selbst, derhalben sehr gut, sonst ist kein Wesen, hat auch nichts ein Wesen an sich selbst, sondern von Gott und alles in Gott. Darum ist Gott allein der, der aller Wesen Wesen und aller Ist ist und so viel aller Ding ist, und ein Wesen hat, so viel ist es gut und aus Gott des Wesens halb. Darum sind und bestehen alle Dinge mehr in Gott, denn in sich selbst, wie schon Tauler und die deutsche Theologie sagen." Gott ist also Alles in Allem, eben desswegen aber, weil er Alles ist, die allgemeine Einheit des Seienden, ist er nichts Besonders und Bestimmtes, der areopagitische Begriff Gottes, nach welchem Gott ebenso das Nichtseiende als das Seiende ist, liegt auch der Frank'schen Lehre von Gott zu Grunde. „Gott hat keine Definition, denn wie kann man den nennen oder definiren, der Alles ist in Allem, und doch der Dinge keines, das man sagen, zeigen, sehen, schreiben kann; ein allmächtiges, unsichtbares, unbegreifliches, allwissendes, ewiges, selbstständiges Gut, aller Wesen Wesen, ein allmächtiger Wille, der eigentlich nicht liebt, weiss, wahrhaft, gut u. s. w. ist, sondern die Liebe, Weisheit und Güte selbst ist" u. s. w. „Gott ist eigentlich an sich nichts, er ist willenlos, affektlos, ohne Zeit, Statt, Person, Glieder, Willen und Namen: er wird erst etwas in den Creaturen, so dass er nur durch sie sein Dasein erhält." Gott und Natur fallen in Einen Begriff zusammen, Frank nennt Gott geradezu die Natur. „Die Natur ist nichts Anderes als die eingepflanzte Kraft eines jeden Dings von Gott. Weil nun die Natur eines Jeglichen nichts anderes ist, als Gottes Kraft und Wesen in ihm (denn

keines hat sich selbst diese Kraft gegeben) ist vonnöthen, dass sich alle diese Dinge Gott zu gebrauchen geben, nach seinem Willen, natürlich. Gott kann daher auch nichts wider die Natur thun, weil er sonst wider sich selbst thun würde. Die Natur ist also etwas Göttliches, nichts Anderes, als was Gott selbst will und gibt. Gott selbst ist in der Natur und zwar beständig wirkend. Denn wie er alle Dinge durch sein Wort in ein Wesen und Natur hat gestellt und geschaffen, also hat er sein Wort, Natur, Wesen und Fäuste nicht wieder daraus oder davon gezogen, wie ein Schuhmacher, so er einen Schuh ausmacht und liegen lässt, oder wie ein Strauss sein Ei, sondern er hat sein Wort in allen Dingen gelassen, dass er alles erhalte, regiere, seine Natur und Wesen gebe, trage, dass es darin lebe, webe, wachse, dass das Wort wie alles Ding Natur, Leben und Wesen ist, also alles Ding Mutter, Erzieherin, Ernährerin, Erhalterin sei, dass Gott nicht eigentlicher beschrieben werden mag, denn dass er sei Alles in Allem, aller Wesen Wesen, aller Leben, Gewächs, Natur, Leben, Gewächs, Natur.“ Sind Gott und Welt identische Begriffe, so ist alles natürliche Sein nur eine Modification des allgemeinen göttlichen Seins, das Allgemeine und das Einzelne verhalten sich zu einander wie Substanz und Accidens, Gott und Welt, das Allgemeine und das Einzelne, das Endliche und das Unendliche sind in einander; was bei Carlstadt absolute Activität und absolute Passivität ist, ist hier die Substanzialität Gottes und die schlechthinige Bedingtheit des Einzelnen durch das Allgemeine.

Wie stimmt aber damit die hohe Bedeutung zusammen, welche Frank der Idee der Freiheit gibt? In dieser Frage fassen wir seine Ansicht in ihrem innersten Mittelpunkt auf, die Hauptfrage ist, wie sich die Freiheit des Menschen zu der Substanzialität Gottes verhält, wie Gott Alles in Allem und doch der Mensch in seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott das freie für sich seiende Subjekt sein kann? Der Mensch ist wesentlich frei. „Der Mensch ist allein in diese Freiheit gestellt von allen Creaturen, dass er wollen kann oder nicht. Denn der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften daher getragen. Gott ist es, der in ihm singt, webt, lebt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also dass alle Creaturen voll sind seiner, thun und sind nicht anderes, denn sie Gott heisst und will. Allein diesen Unterschied hat es mit dem

Menschen, dass er ihn mit seinem freien Willen, den er ihm auch gegeben hat, führen und nicht ohne seinen Willen, wie andere Creaturen, ziehen will. Es hat ihm also gefallen, uns für andere Creaturen also zu erschaffen, frei, und in ein frei Wesen zu stellen." „Wollen wir nicht, was er will und ihm folgen, so will er uns sein, wollen und wirken, wie wir sind und wollen, und mit dem Verkehrten verkehrt sein und wirken. Nichts desto weniger geht sein freier Wille unverhindert fort, der diess alles so will, und bleibt wahr, dass wir ohne ihn keine Hand mögen aufheben, noch ist die Sünde unser, und er bleibt kein Thäter der Sünde, sondern wir Verkehrte ziehen seine freie gute Kraft so verkehrt in uns und nach uns." Frei ist demnach der Mensch nur sofern ihn Gott zur Freiheit aus sich entlassen, ihn als das freie, für sich seiende Subjekt sich gegenübergestellt hat. Die Möglichkeit hievon liesse sich nicht denken, wenn Gott nach der Ansicht Frank's nur die Eine alles in sich begreifende Substanz wäre, zu welcher sich Alles nur als Accidens verhalten kann. Allein Gott ist hier nicht sowohl Substanz als vielmehr die abstrakte Einheit, wie sie die Voraussetzung des concreten Seins ist, die an sich seiende Idee, die sich erst zur concreten Existenz bestimmen muss. Wenn daher auch Gott an sich frei ist, so gelangt er doch erst im Menschen zur wirklichen Freiheit, so dass die Freiheit des Menschen die Freiheit Gottes selbst ist, wie Gott überhaupt an sich nichts ist, sondern alles, was er in der Wirklichkeit ist, erst in seiner Einheit mit der Welt, den Creaturen, dem Menschen ist. „Also will Gott in den Creaturen, der doch ohne Creatur unbeweglich und willenlos ist. Gott wird erst in uns zum Willen, an sich willenlos, wie wir ihn nun in uns ziehen, so will Gott." Auf diese Weise fällt der eigentliche Schwerpunkt der Ansicht Frank's nicht auf die objektive Seite, auf welcher nur das abstrakte Ansichsein ist, sondern auf die Seite des Menschen, als des freien selbstbewussten Subjekts. In seinem Selbstbewusstsein weiss sich der Mensch als die absolut freie Macht über alles. Der Standpunkt Frank's ist daher nicht sowohl pantheistisch als idealistisch. Es ist das Ich, in dessen Selbstbewusstsein Gott zum Bewusstsein seiner selbst kommt, und sich als das absolute Subjekt weiss. Wie Gott überhaupt erst in den Creaturen etwas wird, so wird er auch erst im Menschen zum Willen, erst im Menschen gelangt er zur Erkenntniss seiner selbst:

daher kann man sagen, dass Niemand Gott erkenne als Gott selbst, nämlich das göttliche Element in uns erkennt Gott. In dem Bewusstsein des Menschen weiss also Gott sich selbst, und dieses Wissen Gottes von sich, das auch das Wissen des Menschen von Gott ist, ist die Spitze des Processes, in welchem das Abstrakte zum Concreten, die Idee zur Realität, das Ansichseiende zum Fürsichseienden, oder Gott in seiner Einheit mit der Welt Mensch wird.

Wenn nun aber die Einheit Gottes und des Menschen in der Idee der Freiheit aufgefasst wird, wie kann alles, was zur Realität des menschlichen Daseins gehört, als die Verwirklichung der Gottesidee betrachtet werden, ist Gott auch die Ursache des Bösen, so dass im Bösen nur zur Wirklichkeit wird, was an sich in Gott ist? Auf der einen Seite nimmt Gott alles Menschliche an, „er nimmt sogar mit uns, so er in uns Mensch wird, alle menschlichen Affekte an,“ auf der andern Seite ist zwischen Gott und dem Menschen der grösste Unterschied, und es ist nur eine menschliche Vorstellung, wenn der Mensch sein menschliches Wesen auf Gott überträgt.. „Gott ist eine freie folgende Kraft, die einem jeden ist und will, nicht an ihm selbst, sondern dem Verkehrten eben wie er ist und will, mit dem Bösen will er böse, mit dem Guten ist und will er's gut, Summa, er will und ist einem jeden, das er will, und ist. Mit dem Gotteslästerer, Abgöttischen u. s. w. ein Gotteslästerer, Abgöttischer, nicht an ihm selbst, sondern der Gotteslästerer und Abgöttische macht ihm also einen Gott, und dichtet ihm, wie er ist und will, einen Gott für, das ist sein Gott, und machet also aus Gott einen Abgott nach dem Wahn seines Herzens. Auf diese Weise, wenn wir nicht wollen, wie Gott will, so will Gott nicht an ihm selber, sondern nur wie wir wollen. Es scheint allein uns also, dass er diess oder das wolle, und ist der an ihm selber unbewegliche, willenlose Gott in und mit uns Beweglichen, Wandelbaren, Eigenwilligen und Freiwilligen beweglich, wandelbar, eigenwillig und freiwillig. Gott wird erst in uns zum Willen, beweglich, wandelbar und in Summa ein Mensch. Darum alle Accidentia, Affekte und Zufälle, so man Gott andichtet, sind allein in uns und gar nicht in Gott.“ Ebenso verhält es sich nun auch mit der Sünde. Die Sünde als Sünde ist nur im Willen des Menschen, sofern Gott dem Menschen seinen eigenen Willen lässt, und Gott im Menschen nichts will, als was der Mensch selbst will, an sich ist die Sünde für

Gott nicht, was sie für Gott ist, ist nur das Gute im Bösen. „Sintemal die Sünde allein ein arger Wille und Widerwille wider Gott ist, und nichts denn ein Ach und Krach wider Gott zu thun, das man nimmer thun kann, weil Gott uns zu hoch und mächtig ist, so bleibt die Sünde allweg in Begierden hangen und ist nur ein unnützer Conat und Unterfahung eines Dings, das man gern hätte und nicht thun kann. Derhalben ist und bleibt die Sünde vor Gott ewig nicht, geschieht und bleibt nur im Willen unvollendet hangen, und kommt nimmer in's Werk, dass sie etwas ohne Gott und wider Gott ausrichtet, Gott muss Ja und Nein dazu sprechen, und wie sie Gott lässt fortgehen, so ist sie gut und zu einem guten Ende verordnet. Wie nun der Mensch der Sünde thut, so ist sie böse und nicht, wie sie aber Gott thut, so ist sie gut und etwas.“ Was in Gott als ungetheilte und ungetrübte Einheit ist, ist im Menschen auf unterschiedliche Weise, die in alle möglichen Differenzen herausgetretene und aus ihnen erst in sich zurückgehende Einheit. Auch das Böse kann daher nur in die Kategorie alles dessen gehören, was vom Standpunkt des Menschen aus betrachtet ein blosses Accidens an der Substanz ist, oder eine der Differenzen und Gegensätze, in die sich überhaupt alles theilt, was Gegenstand des Bewusstseins ist. Frank hat sich hierüber am deutlichsten in folgender Stelle ausgesprochen: „Was natürlich und menschlich ist, das wäre gut, nun aber die Natur verrückt ist, wird menschlich und natürlich ist böse genannt. Die Substanz ist gut, allein das Accidens böse, also des Menschen und aller Dinge. Daher alle Dinge gut und eitel werden genannt, gut nach dem Wesen, böse und eitel *per accidens*, durch Zufall. Also mag man die Natur, alle Menschen und Creaturen in der Wahrheit, beide gut und böse nennen, wie man will, und es ansieht, nach seinem Anhang oder Wesen. Ich hab' oft gesagt und sage noch, all' Ding ist zweierlei, und nichts ist, das nicht zwei, oder ein zweifach Ansehen habe, daraus denn so widerwärtig Urtheil entspringt, eines nach dem Geist und Gott, das andere nach dem Fleisch und Menschen. Also ist zweierlei Frömmigkeit, Weisheit, Natur, Vernunft, Kunst, Wissen, Glaube, Liebe, Reichthum, Gottesdienst, Urtheil, Gelassenheit, Gebet und Alles, nachdem man es ansieht und urtheilt. Also dass man von einem Ding absolut nicht recht oder unrecht reden kann; wie man davon sagt, so ist es wahr und nicht wahr, darnach man

es ansieht und urtheilt. Darum man einander im Reden nicht fahen soll. Es streiten oft zwei und haben beide recht. Darum ist es auf einen Sinn wahr, dass Jungfrau Klüglein, die Vernunft, blind ist, und nichts Gutes will oder versteht, wie wiederum der erleuchteten Gottseligen Vernunft nichts Arges will oder kann. Darum ist gleich die Vernunft wie der Mensch, der sie hat, wie auch seine Seele, Geist, Natur und Alles gut oder böse ist, zu Gutem oder Bösem geneigt, nachdem der Mensch sie nach ihm zeigt oder ihm nachfolgt. Darnach man nun ein Ding ansieht und urtheilt, darnach ist es." Wie sich hieraus theoretisch die Aufgabe ergibt, sich nicht an die subjektive, sondern die objektive Vernunft zu halten, nur das als wahr und vernünftig zu erkennen, was für die objective Betrachtung das an sich Wahre und Vernünftige ist, und so den im theoretischen Bewusstsein enthaltenen Zwiespalt und Gegensatz aufzuheben, so entsteht dieselbe Aufgabe für das sittliche Bewusstsein. Soll der Gegensatz des Guten und Bösen aufgehoben werden, so muss er vor allem in seiner ganzen Tiefe und Bedeutung zum Bewusstsein kommen, somit auch das in der Sünde gesetzte Missverhältniss des Menschen zu Gott ein subjektiv empfundenes werden. Da dieses Bewusstsein der Sünde mit allem, was es in sich schliesst, die nothwendige Voraussetzung der Aufhebung der Sünde ist, so stellt es Frank als ein gottmenschliches dar. „Wie Gott an ihm selbst ohne Creatur, willenlos, affektlos, ohne Zeit, Statt, Person, Glieder, Willen und Namen ist, also nimmt er in allen Menschen die menschliche Natur an sich und wird in ihnen betrübt, zornig, unwillig über die Sünde, dass Gott in der Natur, die er besessen, und da er Gott ist, das ist, in einem vergotteten Menschen gern alle Zeit gemartert sterben wollte, nur dass die Sünde aufgehoben, vertilget werde. Sogar nimmt Gott mit uns, so er in uns Mensch wird, alle menschlichen Affekte an sich. Da ist Gott des Menschen Sünde leider und thut ihm weher, denn sein eigen Marter und Tod in Christo, also, dass wo Gott Mensch ist, das ist, in einem vergotteten Menschen, da wird sonst nichts geklagt, weder die Sünde, da ist die Sünde wider Gott und Gott leid, da will er eitel Güte, Liebe, Treue u. s. w. sein, wie er ist. Und diese Klage über die Sünde bleibt in einem vergotteten Menschen bis in sein Grab. Das ist das heimliche Leiden Christi, von dem Niemand weiss, denn Christus, der vergottete

Mensch, nämlich dass Gott also verachtet, unerkannt ist, und die Sünde also ihren Lauf hat, sondern Jedermann seine Sünde verklügt, und wie Adam mit Feigenblättern decken und vor Gott bergen will. Wo nun die Eigenschaft Gottes ist, ein Wille zu Gott im Grunde und Missfallen über die Sünde, da ist gewisslich Gott Mensch geworden. Dieser Mensch empfindet, dass es sein nicht ist, und nimmt sich dess so wenig an, als ob es nicht wäre. Also wird der creaturlose, willenlose, unbewegliche, unwandelbare Gott an ihm selber in und mit dem Menschen beweglich, weil jezt diess, jetzt jenes, jetzt reuet ihn diess, da ist Gott zornig, tödtlich, schwach. Wie nun Gott unwandelbar, unempfindlich, unbeweglich, in Christo empfindlich, beweglich u. s. w. ist, auf dass er den in sich ziehe und aller Dinge auch nach dem Fleisch ihm gleich unbeweglich unwandelbar mache und vergotte: also erfindet sich eben diese Art und Einfluss in allen Christen, dass ihr Leben mit Christo in Gott begraben, gestorben und sie also erstarrt und erstorben sind, wie man in Sokrates, Christo u. s. w. sieht, dass sie, wie ihr Gott gleichsam unbeweglich, unüberwindlich, unwandelbar und unempfindlich sind, ohne allen Affekt, dass kein Zufall bei ihnen statt mehr hat, und sich nicht regen noch beweget werden, man gebe oder nehme ihnen, man lobe oder schelte sie. Ursache: sie sind nach dem Fleisch gestorben und leben allein unempfindlich, vergottet in Gott, also dass von ihnen wahr ist, was man von Gott und Christo sagen mag, denn die drei sind Eins, ein Geist und neuer Mensch." In dieser inhaltsreichen Stelle, in welcher, wie leicht zu bemerken ist, auch die Grundidee der Kant'schen Genugthuungstheorie enthalten ist, sehen wir auch schon den Zusammenhang der Frank'schen Lehre mit der Christologie. Ist Gott überall gewisslich Mensch geworden, wo das göttliche Missfallen an der Sünde im Bewusstsein des Menschen sich ausspricht, so gibt es eine ewige Menschwerdung Gottes und das geschichtliche Christenthum kann nur zum Bewusstsein bringen, was an sich im Verhältniss des Menschen zu Gott als die an sich seiende gottmenschliche Einheit enthalten ist. Der wahre Christus ist nicht ausser uns, sondern in uns, das dem Menschen eingeborene innere, ewige Wort Gottes. „Gott," sagt Frank, „hat seinen Geist, Finger, Wort und Bild in uns gesteckt, in uns mit Fleisch bekleidet, und mitten unter die Feinde in des Fleisches Hütte gefangen gelegt, um

das widerspenstige Fleisch abgetödtet in Gott zu bringen, einzuleiben, zu vergotten, mit Gott zu vereinigen," oder wie er sich sonst ausdrückt. Man soll „den heiligen Geist aus sich herauspochen, wie aus einem festen Schloss." „Der zeitlose Gott macht nicht in der Zeit. Er hat uns alle von Ewigkeit erschaffen. Der neue Mensch ist von Ewigkeit aus Gott geboren, ehebevor der Welt Grund geleget worden. Dieser innere ewige Mensch ist nicht Fleisch und Blut, sondern lauter Geist, Geist aus Geist, aus Gott geboren, Christus." Der äussere geschichtliche Christus ist, wie alles Aeussere, eine blosse Figur, Erinnerung, Einleitung in das Innere, wie das äussere Wort ein blosser „Zeiger." Wenn man einmal die Winke des Zeigers verstanden, so habe man sich nicht mehr an denselben zu halten, sondern es genüge, die Wahrheit, das Wesen selbst zu erfassen. Denn dahin müsse es zuletzt der Christ bringen, dass er nur noch das Lamm in ihm höre: dann werde er von selbst die äussern Dinge als ausgedient betrachten, nachdem sie ihn zu Gott eingeleitet, oder, wie er sich auch ausdrückt, Gott heimgeschoben haben.

Nach der Ansicht Frank's ist demnach das Verhältniss Gottes zur Welt und zum Menschen als ein Process aufzufassen, welcher wesentlich folgende Hauptmomente in sich begreift: 1. Gott als die abstrakte Einheit alles Seienden, 2. Gott und Welt als die Verwirklichung aller Differenzen und Gegensätze, in welche im Bewusstsein des Menschen die Einheit sich theilt. 3. Die Aufhebung aller Gegensätze und Differenzen, insbesondere aber des durch die Sünde entstandenen Gegensatzes des Guten und Bösen im Bewusstsein des Menschen, als des freien selbstbewussten Subjekts, dessen Princip Christus oder das innere Wort ist.

Auf derselben Grundanschauung beruht Frank's Lehre von der heiligen Schrift. Derselbe Process, in welchem das Verhältniss Gottes und des Menschen sich entwickelt, nimmt an der heiligen Schrift als dem Worte Gottes seinen Verlauf. Die heilige Schrift ist zwar das Wort Gottes, aber Schrift und Wort stehen auch wieder in einem Gegensatz zu einander, der erst vermittelt werden muss. Die Schrift in ihrer noch unmittelbaren Einheit mit dem Worte Gottes ist die abstrakte Einheit von allem Möglichen, wie sie noch über jede bestimmte und concrete Vorstellung unendlich weit hinausliegt. Es gilt in diesem Sinne von dem Worte Gottes dasselbe, wie von

Gott selbst. „Wie man Gott," sagt FRANK, „weder reden noch schreiben kann, auch keiner Jemand sagen, oder mit Gedanken erreichen, was er ist, sondern alles nur ein Bild, Schatten, ja Lug und Trug ist, was man von ihm sagt oder sagen mag, wie TAULERUS und Dr. ECKART sagen, weil eigentlich in der Wahrheit alles um Gott sich viel anders hält, denn man menschlicher Weise fürgibt, von ihm sagt, ja sagen, reden und schreiben mag: denn, wie Gott aller menschlichen Gedanken Widerspiel und Gegensatz ist, und viel ein Anderes, denn ihn aller Menschen Herz verdenkt, also sein göttlich Wort." In diesem Sinn ist die Schrift nur an sich das Wort Gottes, in der Wirklichkeit aber enthält sie nichts als Gegensätze und Widersprüche. Um diess recht klar vor Augen zu stellen, hat FRANK, wie MARCION, Schriftstellen als Antithesen einander gegenübergestellt, um, wie er selbst sagt, „der Schrift Krieg darzustellen in zwei Heerlagern, wie sie vom Buchstaben zerrissen, getrennt, uneinig und im Schein in Feindschaft gestellt, im Felde gegeneinander übergelagert sind, und um die Einigkeit, Einfalt und Frieden in Christo Jesu streiten, item, wie sie im Buchstaben streitig, im heiligen Geist einig in Eins aus Einem zusammenfliessen und im Frieden Gottes einander dienend und den Friedenskuss mit Anbietung des Friedens geben." Gott will uns nämlich, diess ist die Ursache, warum die Schrift mit sich selbst zu streiten scheint und darum auch ein so dunkeles und versiegeltes Buch ist, durch die Schrift in die Schrift treiben und darin so angst und bange machen, dass wir wieder daraus zurück in und zu ihm getrieben müssen eilen, seinen Mund und Geist Raths fragen, um Verstand bitten, um das Licht, dass er uns lehre und ja die Schrift, sein Wort, in uns aus- und anlege. Da werden wir denn in dieser Angst und Zittern von Gott gelehrt und wieder in die Schrift geführt, so ist aller Umhang, so vor Mose und was in Mose vor den Augen hing, weg, und wird Christus in dieser Krippe der heiligen Schrift gefunden, den die Schriftgelehrten und auch Paulus vor seiner Bekehrung und Einkehrung in Gott nicht möchten finden. Also muss der Glaubige ein höher Licht, Meister und Zeugniss seines Glaubens haben, denn den blossen Buchstaben der Schrift, also dass der Geist und Sinn der Schrift nach dem Geist und Christo allein Gottes Wort ist und bleibt ewig. Nach dem Geist und Sinne Christi ist die Schrift einhellig und wahrlich Gottes Wort,

dass sie aber dem Verkehrten, wie auch Gott selber verkehrt erscheint, und ein Abgott wird, ist die Ursache seine Finsterniss und Fürhang des Fleisches. Er ist einem jeden Ding, wie es ist, und Brillen auf hat, dadurch es sieht, blau, grün und so weiter. Aufgehoben ist demnach jeder Zwiespalt der Schrift, wenn man zum klaren Bewusstsein dessen hindurchgedrungen ist, was als der wahre Inhalt des göttlichen Worts angesehen werden muss, und vor seinem reinen Lichte alles Trübende wie ein flüchtiger Schatten verschwindet.

Unstreitig enthält diese Lehre sehr tief gedachte, ächt speculative Ideen, was ist aber das Mystische an ihr? Was man den Pantheismus Frank's zu nennen pflegt, macht ihn noch nicht zum Mystiker. Am meisten ist seine Lehre mit der des Scotus Erigena und der spätern Form der Fichte'schen verwandt, besonders dem subjektiv praktischen Idealismus des Letztern. Die Vertiefung in das Absolute, die zum Wesen der Mystik gehört, fällt bei Frank, wie bei Fichte, auf die subjektive Seite, die des Selbstbewusstseins. Durch die Vertiefung in sich selbst wird sich das Ich seiner Freiheit, der Unendlichkeit seines Wesens bewusst. Je abstrakter aber Frank die Idee Gottes auffasst, desto mehr fehlt bei ihm, was sonst bei den Mystikern der eigentliche Mittelpunkt ihrer mystischen Gedanken und Empfindungen ist, die unmittelbare Vereinigung des Menschen mit Gott. Die Hauptsache ist bei ihm nicht, dass der Mensch mit dem absoluten Wesen Gottes sich Eins weiss, sondern dass Gott im Menschen selbst zum Menschen wird, und der Mensch in dieser gottmenschlichen Einheit das in sich zum klaren Bewusstsein bringt, was er in sich selbst Göttliches und Ewiges hat. Von selbst hängt damit zusammen, dass bei ihm auch die bildliche Darstellungsweise nicht ebenso vorherrscht, wie sonst bei den Mystikern. Er bewegt sich zu sehr im Element der verstandesmässigen Reflexion, der denkenden kritischen Betrachtung. Doch fehlt es auch in dieser Beziehung nicht an mystischen Anklängen bei ihm. Am meisten geht die Tiefe und Innigkeit der subjektiven Empfindung bei ihm in die Sprache des Bildes und der Allegorie über, wenn er den Schmerz beschreibt, welchen Gott in dem Menschen über die Sünde des Menschen empfindet. Im Ganzen ist das Mystische bei Frank so untergeordnet, dass man ihn kaum geradezu einen Mystiker nennen kann, er hat ein mystisches Element, wie überhaupt die Speculation auf einem

gewissen Punkte die Mystik sehr nahe berührt, und wie man selbst bei Fichte einen mystischen Zug nicht verkennen kann. Wie die Mystik überhaupt anticipirt und in der Unmittelbarkeit der Anschauung auffasst, was die Philosophie erst auf dem weit schwierigeren Wege der dialektischen Vermittlung zur Wahrheit des Denkens erheben muss, so sehen wir auch hier den Zusammenhang der ältern deutschen Mystik mit der neuern deutschen Philosophie. Frank ist der Repräsentant dieses Zusammenhangs, und man hat ihn nicht mit Unrecht den Vorläufer der neuern deutschen Philosophie genannt. Wer hat das Princip des neuern Idealismus, das Selbstbewusstsein, so bestimmt, wie er, ausgesprochen, wer so entschieden, wie er, sich auf den Standpunkt des Ichs, als des freien selbstbewussten Subjekts, gestellt? Wenn dagegen Erbkam sein Endurtheil über Frank dahin abgibt: man sehe in ihm überall die ethischen Beziehungen zurückgedrängt gegen die intellektuellen, die Forderungen des göttlichen Gesetzes in natürliche Ausflüsse des menschlichen Wesens umgedeutet; der lebendige Drang der Reformationszeit nach That und Praxis sei jener geistigen Genusssucht entschieden entgegen gewesen, die in der spekulativen Betrachtung des Wesens der Dinge die höchste Befriedigung finde, und darüber die sittlichen Anforderungen des Lebens versäume; auch Frank sei von diesem ethischen Drang keineswegs völlig verlassen gewesen, eine Saite seiner Seele habe, einmal angeschlagen, einen scharfen und lauten Ton von sich gegeben, sein Freiheitsgefühl, beruhend auf einem starken Bewusstsein seiner Selbstständigkeit, nur habe diesem Triebe nach Freiheit, der ohne Zweifel der stärkste in ihm war, seine Theorie von der absolut wirkenden Kraft Gottes in allen Menschen nicht entsprochen, doch habe es ihm, wenn es auch manchmal scheine, als ginge sein System auf einen starren Fatalismus aus, nicht an Sinn und Empfänglichkeit für die Regungen christlicher Freiheit gefehlt; nehme man nun dazu, dass er sonst einen ernsten sittlichen Eifer zeige, so dürfe man seine Verirrungen wohl milder beurtheilen; er erscheine als ein Mann, den nur einseitige Richtung auf Innerlichkeit dem concreten Leben der evangelischen Reformation entfremdet habe, der aber doch in bessern Stunden die innere Verwandtschaft mit ihr nicht habe verläugnen können, — so gibt alles diess ein theils unklares, theils unrichtiges Bild der Individualität Frank's. Es beruht auf dem

falschen Gegensatz einer intellektuellen und einer ethischen Mystik und auf der ebenso falschen Meinung, alles, was bei einem spekulativen Mystiker als pantheistisch bezeichnet werden kann, gehöre nur in die Reihe der Verirrungen.

3. C. Schwenkfeld.

Mit Schwenkfeld treten wir erst in das eigentliche Gebiet der protestantischen Mystik ein: er, wenn irgend einer der ältern Zeit, ist der Repräsentant der protestantischen und zwar ganz besonders der protestantisch-lutherischen Mystik. Eine genauere Darstellung der eigenthümlichen Lehren Schwenkfeld's aus der urkundlichen Quelle seiner so zahlreichen, die Mängel der Gelegenheitsschriftstellerei in so reichem Maasse an sich tragenden Schriften ist an sich schon keine überflüssige Arbeit, von besonderem Interesse ist es noch, ihn vorzugsweise aus dem Gesichtspunkt eines Mystikers, wie er genommen werden muss, aufgefasst zu sehen. Neben dem hieher gehörenden, durch spezielle Erörterungen und reichhaltige Auszüge aus den Schriften Schwenkfeld's sich empfehlenden Abschnitt der Erbkam'schen Schrift hat die Literatur über Schwenkfeld neuestens auch durch die schon genannte, zur Erlangung der Würde eines Licentiaten der Theologie geschriebene academische Schrift G. L. Hahn's einen beachtenswerthen Zuwachs erhalten. Stellen wir kurz zusammen, was diese neuesten Untersuchungen über die Lehre Schwenkfeld's zur genaueren Kenntniss und Würdigung derselben uns darbieten, so fragt sich 1) worin der eigentliche Charakter der Schwenkfeld'schen Mystik besteht, und 2) mit welchem Grunde seiner Christologie der Vorwurf des Eutychianismus zu machen ist?

Es ist schon gezeigt worden, wie wenig es dem Wesen der Mystik entspricht, als den eigentlichen Mittelpunkt, um welchen sie sich bewegt, die Idee der Persönlichkeit Gottes zu betrachten. Erbkam's Auffassung der Mystik Schwenkfeld's musste daher schon dadurch den richtigen Gesichtspunkt verfehlen, dass er den Unterschied der neuern protestantischen Mystik von der ältern deutschen in dem Fortschritt zur vollen Anerkennung der Persönlichkeit Gottes finden will. „Sollte ein neuer wesentlicher Fortschritt in der Entwicklung der Mystik geschehen, so konnte derselbe nur darin ge-

schehen, dass die Persönlichkeit Gottes zur vollen Geltung kam, und zwar nicht etwa in ihrer abstrakten Allgemeinheit, sondern in der concreten, geschichtlich gegebenen und darum allein mit der Fülle einer das subjektive Leben ergreifenden Machtvollkommenheit bekleideten Gestalt, d. h. es musste die Person Christi in dem Strahlenkranze mystischer Erleuchtung in neuer Glorie erscheinen, sie musste das Licht werden, in welchem sich eigenthümliche Brechungen mystischer Dämmerung erzeugten. Dieser Fortschritt ist in SCHWENKFELD geschehen; das eigenthümlich Neue, welches er in die Entwicklung der Mystik hineingebracht hat, ist seine Idee von der Vergottung des Fleisches Christi" (S. 359 f.). Unstreitig kann die Eigenthümlichkeit der Mystik SCHWENKFELD's nur aus seiner Lehre von der Person Christi begriffen werden, um aber diese selbst richtig zu verstehen, muss man vor allem wissen, wie er auf sie kam und wie er gerade in der eigenthümlichen Gestaltung, welche er dieser Lehre gab, sein mystisches Interesse befriedigen zu können glaubte. Wäre die Idee der Persönlichkeit Gottes an sich ein so wesentliches Element der Mystik, so müsste auch unmittelbar aus SCHWENKFELD's Lehre von der Person Christi das Wesen seiner Mystik klar werden, da nun aber dies keineswegs der Fall ist, so ist vielmehr hieraus nur zu sehen, wie wenig es sich hier zunächst um die Idee der Persönlichkeit Gottes handelt. Die Bedeutung, welche die Lehre von der Person Christi für SCHWENKFELD hatte, sucht ERBKAM aus der unausgeglichenen Differenz der lutherischen und reformirten Kirche in Betreff der Lehre vom Abendmahl zu erklären. In diesen Entwicklungsprozess habe auch die Mystik eingegriffen, auch sie habe ein Interesse gehabt, sich daran zu betheiligen, theils um das gefährdete Recht der subjektiven Frömmigkeit in Anspruch zu nehmen, theils um den in den Sakramenten verborgenen Gehalt mystischer Erhebung sich nicht verkümmern zu lassen. SCHWENKFELD sei derjenige gewesen, welcher von seinem Standpunkt aus beide Interessen der Mystik mit Entschiedenheit und Klarheit vertheidigt habe. Auf der einen Seite kämpfe er, wie alle Mystiker, gegen die Objektivität des Sakramentsbegriffs, wie er sich besonders in der lutherischen Kirche geltend gemacht habe, auf der andern Seite vertrete er das Interesse der in dem Sakrament zur Aneignung kommenden Persönlichkeit Christi und stehe in dieser Beziehung auf Seiten der Lutheraner ge-

gen die Reformirten. Mitten hineingestellt in den Kampf der streitenden Parteien, habe er nach einem beide Interessen vereinigenden Ausweg gesucht. So sei ihm die Vorstellung von der Vergottung des Fleisches Christi entstanden, der Mittelpunkt seines ganzen mystischen Denkens (S. 560). Es ist auch dadurch die Sache nicht erklärt. Dass SCHWENKFELD als Mystiker die Aeusserlichkeit des Sakramentsbegriffes bekämpfte, versteht sich von selbst, wie aber das Positive zu diesem Negativen seine Vergottung des Fleisches Christi war, ist ebenso wenig klar, als es für zweifelhaft gehalten werden muss, ob überhaupt die Lehre von den Sakramenten der Ausgangspunkt seiner mystischen Richtung war. Es ist ganz richtig, wenn man eine negative und positive Seite der SCHWENKFELD'schen Lehre unterscheidet, aber man gehe nur den einzelnen, theils auf die eine, theils auf die andere Seite gehörenden Lehren nach und man wird finden, dass man solange nicht auf den Punkt kommt, auf welchem SCHWENKFELD in der ganzen Eigenthümlichkeit seines Wesens zu begreifen ist, solange man nicht das mystische Interesse seiner Lehre von der Vergottung des Fleisches Christi sich klar zu machen weiss. Zur negativen Seite seiner Lehre rechnet ERBKAM seine Polemik gegen die Wirksamkeit der äussern Gnadenmittel, des öffentlichen Predigtamts, des Gebrauchs der Sakramente und kirchlichen Uebungen, indem er im Gegensatz gegen alle diese Vermittlungen die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Seele des Menschen hervorhob. Er zeigte sich als ächten Mystiker darin, dass er die innere Erfahrung des göttlichen Lebens zum Mittelpunkt des christlichen Lebens machte. Das geistliche Fühlen galt ihm als das eigentliche Kennzeichen für das Vorhandensein des Glaubens; er tadelte es an den Lutheranern, dass sie das geistliche Fühlen und der Gnade Gottes innere Empfindlichkeit verwerfen. Die natürliche Folge hievon war seine Geringschätzung der Wirksamkeit des Predigtamts und der äussern Gnadenmittel überhaupt, und seine im Grunde dualistische Trennung des Aeussern und Innern. Indem ihm beides unvermittelt neben einander stand, schien ihm das lutherische Reformationswerk so sehr in einer blossen Aeusserlichkeit stehen zu bleiben, dass nach seiner Ansicht, bei allem Rühmen über das schon vollbrachte Werk, für das lebendige Christenthum und den wahren Glauben so gut wie nichts gewonnen und in der evangelischen Kirche nur ein neues

Papstthum aufgerichtet war. „Das sei," sagte er, „das Allerbeschwerlichste, so sie bei diesem Allen in solcher Sicherheit und Vermessenheit stehen, dass sie sich auch unangesehen alles jetzige gottlose Wesen selbst überreden und rühmen dürfen, es habe seit den Zeiten der Apostel nie besser in der Christenheit gestanden, gleich als ob es nun schon gar ausgerichtet und verbracht worden wäre. Wir sind kaum aus Egypten gekommen und vielleicht noch nicht durch's rothe Meer, so vermeinen sie, wir hätten das gelobte Land schon eingenommen, und darum kehren sie allen Fleiss für, auf dass sie ihre Lehren bei Würden möchten behalten, damit nicht Spaltung oder Ketzerei dawider einfiele. Desshalben sie denn auch den Verstand der Schrift nun gerne an Dr. Martins Auslegungen, gleich als die Papisten an den Papst wollten gebunden haben. — Sie sehen nicht, dass sie das Papstthum und seine Kraft, welches denn auch die Seligkeit und göttliche Gnade beim Aeusserlichen verheisset, wiederum durch diese Weise, doch unterm Namen des Evangelii, in sein Regiment setzen" (S. 435).

Dem innern Unterschied der Schwenkfeld'schen und Lutherschen Lehre und eben damit dem eigentlich mystischen Charakter der erstern kommen wir erst näher, wenn wir den Schwenkfeldschen Begriff der Rechtfertigung mit dem der lutherischen Lehre vergleichen. Der letzteren ist die Rechtfertigung wesentlich eine Gerechterklärung, durch welche bloss ausgesagt ist, dass der bisher mit der Schuld der Sünde beladene Mensch von seiner Schuld freigesprochen und nicht mehr als Sünder angesehen werden soll. Da nun aber der in diesem Sinne Gerechtfertigte, wenn auch für gerecht erklärt, doch noch nicht wirklich gerecht ist, so mussten an dem lutherischen Begriff alle diejenigen Anstoss nehmen, welche in ihm nicht nur einen in's Bewusstsein Gottes gesetzten Widerspruch erkannten, sondern auch in diesem bloss negativen Verhältniss des Menschen zu Gott keine Beruhigung für das religiöse Bewusstsein finden konnten. Diess war der Grund des Widerspruchs, welcher sich von verschiedenen Seiten immer wieder gegen den lutherischen Begriff der Rechtfertigung erhob. Auch Schwenkfeld machte diess zum Hauptpunkt seiner Opposition gegen Luther. „Die Lutherischen wollen, so man glaubt, dass Christus das Gesetz für uns habe erfüllt, und dem Vater gehorsam gewesen ist, so sei man gerecht vor

Gott, sie wollten keine inwendige, eigentliche, wesentliche Gerechtigkeit Gottes, sondern nur eine auswendige, fremde, zugerechnete Gerechtigkeit haben." — „Die Gottesgelehrten aber wissen, dass nichts Beflecktes, nichts Unreines, noch kein Sünder in den Himmel kommt, sowohl als sie wissen, dass Gott keinen für gerecht hält, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit wird befunden. Drum suchen sie die *justificatio* und Gerechtigkeit also durch den Glauben in Christo, dass sie ihnen nicht allein zugerechnet und auswendig ihnen bleibe, sondern dass sie wahrhaftig, wesentlich und wirklich der Gerechtigkeit Christi in ihrer Seele, Herz und Gewissen, ja empfindlich theilhaftig werden, dass sie durch den regierenden Gnadenkönig Jesum Christum und seinen Geist wiedergeboren, fromm, gerecht und neue Menschen werden. Ihre *justificatio* oder Gerechtigkeit ist nicht allein Vergebung und Nichtzurechnung der Sünde, sondern auch eine lebendige Empfindlichkeit und Erneuerung des Herzens, dass sie aus den Todten vor Gott lebendig und hiefür im Gehorsam des Glaubens sich üben und in aller Gottseligkeit und guten Werken wandeln." (Erbkam a. a. O. S. 439.) Von diesem positiven Begriff der Rechtfertigung aus ist kein sehr grosser Schritt mehr zur mystischen Vergottungslehre Schwenkfeld's. Ist Christus unser Seligmacher nicht bloss durch das, was er gethan hat, um uns von der Schuld unserer Sünden zu befreien, ist es an diesem Negativen noch nicht genug, so kann man sich nur an das in ihm halten, was über sein irdisches Werk hinausgeht, und seinem Stande der himmlischen Glorie angehört. „Wir müssen", sagt Schwenkfeld in diesem Gedankenzusammenhang, „unsere Gerechtwerdung und Gerechtigkeit nicht bei Christo nach seinem ersten Stande historischer Weise suchen, sondern nach seinem andern Stande, wie er ihm glorificirt zur Ewigkeit ausbereitet und zum Ausspenden der himmlischen Güter, auch zum Haupte der Kirche von Gott dem Vater ist gesetzt, Gottes und sein Reich verwaltet und regiert. — Darum, so ist Christus Gott und Mensch, nicht allein in seinem leidenden Kreuzamte unsere Erlösung, unsere Gerechtmachung, Opfer und Gerechtigkeit, sondern auch im regierenden Amt unsere Seligkeit und Seligmachung, welch' Amt er uns im h. Geist mit Aufrichtung seines Reiches in den Herzen übt." (Erbk. a. a. O. S. 441.) Wer sieht nun aber nicht, dass in demselben Interesse, in welchem unsere

Rechtfertigung wesentlich bedingt ist durch die himmlische Glorie Christi und im unmittelbarsten Zusammenhang mit ihr steht, die ganze Tendenz der SCHWENKFELD'schen Lehre dahin geht, in der Person Christi alles aufzuheben, was einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in ihm begründen könnte. Nur als Gottmensch kann ja Christus unser Seligmacher sein, wäre aber das Menschliche in ihm für sich, ohne in seiner Identität mit dem Göttlichen ganz vom Göttlichen durchdrungen zu sein, der Grund unserer Seligkeit, so wäre unsere Seligkeit immer nur das Negative der Sündenvergebung und es fehlte dazu noch das Positive, das nicht bloss die Gerechtigkeit der Gerechterklärung, sondern wahre, wirkliche Gerechtigkeit zur nothwendigen Voraussetzung hat. So aufgefasst hat die Lehre SCHWENKFELD's, wenn wir ihr in ihrer Opposition zur lutherischen nachgehen, ihre natürliche Spitze in der eigenthümlichen Idee der Vergottung des Fleisches Christi, und es lässt sich nur hieraus das Interesse begreifen, das diese Idee für SCHWENKFELD hatte. Sagt man, es sei zunächst das Interesse an der ungetheilten Einheit der Person Christi gewesen, was ihn bestimmte, sie in den Mittelpunkt der christlichen Heilsordnung zu stellen, er gehe aus von der persönlichen Einheit des Gottmenschen, Christus sei ihm vor allem Persönlichkeit, er suche von der Einheit aus den Unterschied zu finden, die orthodoxe Lehre dagegen gehe aus von der Unterschiedenheit beider Naturen, und suche von da aus die Einheit zu gewinnen, daher habe er von seinem Standpunkt aus die orthodoxe Lehre nur des Nestorianismus anklagen und sich in eine *communicatio idiomatum* nicht hineinfinden können, so ist hiemit noch nichts erklärt, weil man nun doch wieder fragen muss, warum die ungetheilte Einheit der Person Christi ein solches Interesse für ihn hatte? Das Interesse an dieser Lehre lag für ihn nicht in ihr selbst, in der rein spekulativen Frage, wie man sich die Person Christi zu denken habe, sondern nur darin, weil er sich ohne die ungetheilte, jeden Unterschied aufhebende Einheit der Person Christi auch die Einheit des Menschen mit Gott nicht denken konnte, welche allein dem religiösen Bewusstsein des Menschen seine volle Befriedigung gibt. Die Vergottung des Fleisches Christi, oder die ungetheilte Einheit der Person Christi, die er sich nur als eine Erhebung des Menschlichen in das Göttliche denken konnte, ist daher bei SCHWENKFELD

feld nur der eigenthümliche Ausdruck für die Vereinigung des Menschen mit Gott, sofern er im mystischen Drange seines Gemüths alles Vermittelnde aus ihr hinwegzuschaffen und in der Anschauung der Person Christi sie selbst in ihrer Unmittelbarkeit aufzufassen suchte. Das Wesen des Mystischen gibt sich uns hier an dem Unterschied der Schwenkfeld'schen und Lutherischen Rechtfertigungslehre sehr klar zu erkennen. Dem Menschen die absolute Gewissheit seiner Rechtfertigung und Seligkeit zu geben, ist unstreitig das gleiche Interesse auf der einen, wie auf der andern Seite. Während es aber Schwenkfeld in seiner mystischen Richtung nur um das Eine zu thun ist, der Rechtfertigung und Seligkeit unmittelbar in ihrer concreten Realität sich bewusst zu werden, hat dagegen Luther in seiner mehr dialektischen Weise das Bedürfniss, sich die Rechtfertigung dialektisch zu expliciren, und somit sie selbst als einen erst durch verschiedene Momente vor sich gehenden Prozess aufzufassen. Vom dialektischen Gesichtspunkt aus muss daher vor allem eine negative und positive Seite der Rechtfertigung unterschieden werden. Gerecht und selig kann der Mensch nicht werden, ohne dass er vor allem nicht mehr ist, was er bisher war, das Erste ist daher, dass das Verhältniss, in welchem der Mensch als Sünder zu Gott steht, aufgehoben wird, oder dass es für ihn keine begangenen Sünden mehr gibt. Das einmal Geschehene kann aber nur dadurch ungeschehen gemacht werden, dass es als ungeschehen betrachtet und dafür erklärt wird. Die Rechtfertigung ist daher nur eine Freisprechung von der auf dem Menschen lastenden Schuld der Sünde, oder eine Gerechterklärung, ein göttliches Urtheil, das dem vor dem Richterstuhl Gottes stehenden Menschen gesprochen wird, ein in der Form eines gerichtlichen Prozesses vor sich gehender Akt. Alles diess ist zunächst etwas bloss Negatives, wird aber einmal das Negative und Positive auf diese Weise dialektisch auseinander gehalten, so schliesst das Negative als die nothwendige Voraussetzung des Positiven, für sich schon das eigentliche Wesen der Rechtfertigung in sich. Der Mensch ist gerechtfertigt, wenn ihm seine Sünden vergeben sind, an diesem Einen Bewusstsein hängt für ihn alles, und doch weiss er sich in diesem Bewusstsein nicht sowohl Eins mit Gott, als vielmehr getrennt von ihm. Seine Rechtfertigung ist ja nur ein über ihm ausgesprochenes göttliches Urtheil, in welchem er für das erklärt wird,

was er in der Wirklichkeit nicht ist. Eben die Anerkennung, dass man nicht ist, was man Gott gegenüber sein sollte, macht den Menschen zu einem Gerechtfertigten, er hat somit alles, was ihm das Bewusstsein der Rechtfertigung gibt, nicht in sich, sondern ausser sich, nur in einem Akt der Gnade, durch welchen für das Bewusstsein Gottes als im Menschen vorhanden gesezt wird, was er selbst in seinem eigenen Selbstbewusstsein nicht in sich vorfindet. Alles diess schliesst von selbst die Unterscheidung einer negativen und positiven Seite der Rechtfertigung in sich, dieser Unterschied selbst aber kann nicht gemacht werden, ohne dass man das Menschliche an der Person Christi von seiner höhern Würde genauer unterscheidet. Besteht die Rechtfertigung wesentlich in der Vergebung der Sünden, so kann sie nur auf allem demjenigen beruhen, was Christus durch seinen stellvertretenden Gehorsam den Menschen erworben hat. Es ist die menschliche Seite der Person des Erlösers, sein genugthuendes Leiden, sein irdisches Werk, woran man sich halten muss, um sich des objektiven Grundes der Rechtfertigung bewusst zu werden. Je mehr aber auf diese Weise der Akt der Rechtfertigung in eine Reihe verschiedener Momente getheilt wird, desto mehr Vermittelndes schiebt sich dem Menschen in das Bewusstsein seines Verhältnisses zu Gott ein, und wenn er auch in seiner Rechtfertigung nur seiner Versöhnung und Einheit mit Gott sich bewusst sein kann, so verhalten sich doch beide Theile, Gott und Mensch, gerade auf dem Punkt, auf welchem es sich um den eigentlichen Begriff der Rechtfertigung handelt, nur äusserlich zu einander. Diese Aeusserlichkeit des Verhältnisses des Menschen zu Gott widerstreitet der Natur des Mystischen, die Mystik will das Band der Einheit des Menschen mit Gott so innerlich und tief als möglich knüpfen, indem es ihr aber vor allem um die Einheit der Gegensätze zu thun ist, setzt sie sich um so mehr über ihre Vermittlung hinweg, ja es gehört vielmehr gerade zur Eigenthümlichkeit der Mystik, alles Vermittelnde so viel möglich zu überspringen, weil man sich der Vermittlung nicht bewusst werden kann, ohne in demselben Bewusstsein die Gegensätze, die erst vermittelt werden sollen, auseinanderzuhalten, Dass also Luther, so sehr er dasselbe religiöse Interesse mit Schwenkfeld theilte, sich dennoch eine ganz andere Rechtfertigungstheorie bildete, zeigt deutlich, wie hier zwei verschiedene

Richtungen von demselben Punkte ausgehen, eine mystische, welche die Gegensätze in ihrer unmittelbaren Einheit auffasst, und eine andere, welche man in ihrem Unterschied von der mystischen die dialektische nennen kann, sofern sie die Gegensätze erst zu vermitteln sucht, ehe sie ihrer Einheit sich bewusst wird. Diese dialektische Richtung ist für das Lutherthum charakteristisch; sie hängt wesentlich zusammen mit dem conservativen Charakter, welchen die lutherische Reformation an sich trägt. Aus demselben Grunde, aus welchem Luther kein Mystiker war, wie Schwenkfeld und Carlstadt, konnte er auch in seinen Reformationsbestrebungen nicht weiter gehen, als bis zu der bestimmten Grenze, bei welcher er stehen blieb, weil er in ihr die Schranke seines Denkens erkannte. Je mehr man überhaupt den Weg des vermittelnden, methodisch von dem Einen zum Andern fortschreitenden Denkens einschlägt, je genauer man die verschiedenen sich gegenseitig bedingenden Momente unterscheidet, desto geneigter wird man sein, selbst im Drange des reformatorischen Negirens Manches stehen zu lassen, was aus dem Gesichtspunkt einer mehr oder weniger nothwendigen Vermittlung betrachtet werden kann. Diess ist es, was Luther überall ein bestimmtes Maass zu halten gebot, was ihm eine höhere Werthschätzung des Aeussern, als bei andern Reformatoren der Fall war, empfahl, was namentlich seiner Lehre von den Sakramenten den so eigenthümlich vermittelnden Charakter zwischen der katholischen und der reformirten gab. Es war nicht bloss die Macht der exegetischen Gründe, was ihn zu dieser Fassung der Abendmahlslehre bestimmte, es geschah auch in dem Interesse, zwischen extremen Gegensätzen so viel möglich die Mitte zu halten, und keine durch die Natur der Sache selbst sich darbietende Vermittlung zurückzuweisen, dass er die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl in dieser äussern Form des Sakraments als eines Gnadenmittels nicht fallen lassen wollte. Wie diess der charakteristische Unterschied Luther's von Schwenkfeld und Carlstadt ist, so erscheint uns dagegen Schwenkfeld, ganz anders als Carlstadt, als ein ächt lutherischer Mystiker darin, dass ihm sein mystisches Bewusstsein ganz in der Anschauung der Person Christi ruhte. Es ist ächt lutherisch, die Person Christi in ihrer gottmenschlichen Einheit so festzuhalten, dass sie in ihrer äussern geschichtlichen Objektivität vermittelnd

zwischen Gott und dem Menschen steht. Auch die reformirte Lehre gibt ihr zwar dieselbe Stellung, aber es hat ja überhaupt die gottmenschliche Einheit in ihr eine ganz andere Bedeutung, und es greift daher auch die Person Christi in die Lehre von den Sakramenten nicht auf dieselbe objektive Weise ein, wie in der lutherischen Lehre. Wenn nun auch bei Schwenkfeld, wie bei allen Mystikern, der Schwerpunkt seines mystischen Bewusstseins in der unmittelbaren Vereinigung Gottes und des Menschen lag, so sollte doch dadurch die Bedeutung der Person Christi auf keine Weise geschwächt werden, sie ist die wesentliche Form seines mystischen Bewusstseins, und es gibt für ihn eine unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen nur sofern in der Vergottung des Fleisches Christi Göttliches und Menschliches zur Einheit zusammengehen.

Aber wie haben wir denn nun, ist die weitere Frage, die Vergottung des Fleisches Christi, ihrem dogmatischen Begriffe nach, zu nehmen? Ist sie nicht ein offenbarer Rückfall in den Eutychianismus? Dieser Vorwurf wurde Schwenkfeld von Anfang an von allen seinen Gegnern gemacht. Keinen Vorwurf nahm er empfindlicher auf, gegen keinen suchte er sich angelegentlicher zu vertheidigen, und doch kann er auch jetzt noch nicht als so völlig beseitigt betrachtet werden, dass die Frage, ob seine eigenthümliche Vorstellungsweise von der Person Christi Göttliches und Menschliches nicht auf eine Weise in einander fliessen lasse, bei welcher die Realität der menschlichen Natur aufgehoben werden muss, nicht immer noch einer neuen Erörterung bedürfte. Erbkam ist über diese Frage zu leicht hinweggegangen. Allerdings drücke sich Schwenkfeld häufig so aus, als wenn gar kein Unterschied zwischen der Menschheit und der Gottheit übrig bliebe, und namentlich habe seine beständige Protestation gegen den Ausdruck Creatur leicht zu dieser Annahme verführen können. Dennoch sei sie durchaus ungerecht, ja er habe mit vollem Rechte erwiedern können, dass er auch nicht das allermindeste Gliedlein an dem Körper Christi, was zur Vollkommenheit seiner menschlichen Natur gehöre, verläugne. Er sage vielmehr: Wenn ich von einem vergotteten himmlischen Menschen, oder von einem Menschen, dessen Fleisch und Blut eines Wesens, Kraft und Vermögens in und mit Gott ist, und von einem verklärten herrlichen Leibe rede, so folgt ja unwidersprechlich, dass ich zwei ganze

Naturen, Mensch und Gott, Fleisch und göttlich Wesen, sowohl als einen Leib, und seine Klarheit frei bekenne, sonst würde es nicht ein verklärter Leib, noch ein vergotteter himmlischer Mensch, oder ein göttlich, geistlich Fleisch und Blut, ja nicht ein Fleisch und Blut Gottes sein." — „Alle meine Handlung und Span ist allein um die Menschheit Christi, um ihre Eigenschaft, Stand, Wesen und Herrlichkeit in der Glorie, wider die, so solche Herrlichkeit an seinem Menschen verläugnen, zu thun, wie kann ich denn die Menschheit Christi verläugnen?" u. s. w. Dass Schwenkfeld selbst keineswegs die Menschheit Christi verläugnen wollte, ist freilich nicht zu bezweifeln, die Frage ist aber nicht, was er selbst von seiner Lehre behauptete, sondern nur, was er nach der wahren Consequenz derselben behaupten konnte oder nicht. Gründlicher hat diese Frage Hahn in der schon genannten Abhandlung untersucht, und seine Beantwortung derselben verdient hier um so mehr beachtet zu werden, da er an seinen Vorgängern tadelt, sie haben die Principien, auf welchen Schwenkfeld's Lehre beruhe, den Hauptpunkt seiner Christologie, die von ihm gemachte Unterscheidung einer doppelten Wirksamkeit Gottes, einer schaffenden und zeugenden, nicht richtig aufgefasst.

Das eigentliche Moment der Frage, um welche es sich hier handelt, ist: Wie kann auf der einen Seite zwischen Gott und der Creatur ein solcher Gegensatz sein, dass beide einander ihrem Wesen nach schlechthin ausschliessen, und auf der andern Seite der Unterschied des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi so sehr als aufgehoben gedacht werden, dass durch die von Schwenkfeld behauptete Vergottung des Fleisches Christi das Menschliche an Christus in das Wesen Gottes selbst übergegangen ist? Ausdrücklich behauptet Schwenkfeld, dass Gott und die Creatur schlechthin von einander getrennt sind, dass die Creatur als solche nichts Göttliches in sich aufnehmen kann, „dass im göttlichen Wesen sein und eine Creatur sein oder creatürlich Wesen und Eigenschaft zu haben, weiter auseinander weder Himmel und Erde seien geschieden, sowohl als keiner Creatur bis auf heut im göttlichen Wesen zu sein und zu regieren zugelassen" (Hahn a. a. O. S. 21). Es ist diess der äusserste Punkt der Christologie Schwenkfeld's, der andere entgegengesetzte ist die Vergottung des Fleisches Christi. Es fragt sich daher,

durch welche vermittelnde Momente die Lehre Schwenkfeld's sich hindurchbewegt, um von dem einen der beiden einander entgegengesetzten Punkte zu dem andern zu gelangen, ob es überhaupt möglich ist, die beiden in einem so bestimmten Gegensatz zu einander stehenden Sätze mit derselben Wahrheit so festzuhalten, dass nicht die ganze auf ihnen beruhende Vorstellung von der Person Christi mit sich selbst in Widerspruch kommt? Das Erste, was zur Vermittlung der beiden Sätze dient, ist die Behauptung Schwenkfeld's, dass Christus als Mensch keine Creatur ist. Wenn also auch der Mensch, sofern er ein Geschöpf Gottes ist, unter demselben Gegensatz steht, in welchem überhaupt Gott und die Creatur zu einander stehen, so gilt diess doch nicht von Christus, denn Christus ist auch als Mensch von Gott nicht geschaffen, sondern gezeugt. Schwenkfeld unterscheidet zwischen Schaffen und Zeugen. Was Gott durch seine schaffende Thätigkeit hervorgebracht hat, ist etwas wesentlich Anderes, als was durch Zeugung aus ihm hervorgegangen ist. Die Creatur ist ausserhalb Gott, sie hat kein göttliches Princip in sich, ebendesswegen auch nicht die Fähigkeit, das Göttliche in sich aufzunehmen. Der ganze Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, des Irdischen und Himmlischen, des Leiblichen und Geistigen trennt die Creatur von Gott. „Es ist zweierlei Wesen, Selbststand und Ordnung aller Dinge: eines irdisch, leiblich und creaturisch, das ander geistlich, göttlich und himmlisch, welche zweierlei Wesen mit ihrer Eigenschaft, wie auch mit Urtheilen, Verstand und Erkenntniss gar fern sind zu unterscheiden“ (a. a. O. S. 12). Als Creatur steht daher der Mensch in keinem andern Verhältniss zu Gott, als dem der Abhängigkeit von der göttlichen Allmacht, aber zwischen Gott und der Creatur ist das Verhältniss des Vaters und Sohns. Christus ist auch als Mensch kein Geschöpf, sondern der Sohn Gottes. „Die Vaterschaft und Sippschaft ist das Mittel, und Christus ist der Mittler zwischen dem Schöpfer und Geschöpf, aber zwischen Vater und Sohn ist kein Mittel“ (a. a. O. S. 19). Glaubte man gegen diese Ansicht von dem Ursprung der menschlichen Natur Christi seine Geburt aus der Jungfrau Maria geltend machen zu können, so berief sich Schwenkfeld nicht blos auf seine übernatürliche Erzeugung durch den heiligen Geist, sondern bestritt sogar, dass die Jungfrau Maria nur als Creatur zu betrachten sei. Wie zwischen Schaffen und Zeugen

unterschied SCHWENKFELD zwischen einer geschaffenen und einer glaubigen Maria. Nicht die geschaffene, sondern die glaubige Maria habe dem heiligen Geist ihr Fleisch zur Bildung der menschlichen Natur Christi gegeben, und dieses Fleisch sei als der Samen Davids, Abrahams, nicht geschaffener, sondern göttlicher Natur, denn nicht der fleischliche und geschaffene Abraham sei der Vater Jesu Christi, sondern der glaubige und göttliche (a. a. O. S. 39). Christus hat demnach von Anfang an ein göttliches Prinzip in seiner menschlichen Natur; wenn nun auch die Entwicklung desselben erst durch verschiedene Stufen hindurchgehen musste, und sich in seiner menschlichen Natur die göttliche Würde und Herrlichkeit, die sie an sich hatte, noch nicht gleich anfangs kund that, so ist doch die Vergottung seines Fleisches nichts anders als die naturgemässe Vollendung dessen, was von Anfang an in ihm enthalten war. Nicht sowohl eine Verklärung des Menschlichen zum Göttlichen nahm SCHWENKFELD an, als vielmehr ein natürliches Wachsthum des Göttlichen, das Christus auch als Mensch in sich hatte, zur göttlichen Vollkommenheit. „Die Natur von der Mutter sollte in die Natur, die Christus vom Vater hatte, wachsen und zur völligen Erbschaft der Gottheit des Vaters kommen. Nicht dass solches nicht alles natürlich dieses Menschen, des Sohnes Gottes, eigen gewest wäre, sowohl als er darin war geboren, ja er ist vom Anfang seines Empfängniss voll Gnad und Wahrheit, als der den heiligen Geist nicht nach dem Maass hat empfangen, sondern er war um der Dispensation und Exinanition willen von Gott seinem Vater also angestellet und abgemessen, dass sich's erst nach der Zeit an ihm sollt' beweisen, dass die Gottheit seine Menschheit ganz sollt durchdringen — dass der Mensch Jesus Christus, der aus Gott durch den heiligen Geist ursprünglich ist geboren, nach seinem Fleische in Gott zunehme und aufwachse" (a. a. O. S. 34). Hiemit ist nun zwar, da Christus keinen creatürlich menschlichen Ursprung hatte, sehr einfach erklärt, wie er als Mensch, dem Fleische nach vergottet wurde. Der ganze Verlauf der Geschichte Christi ist die Entwicklung eines göttlichen Princips, das aus dem Wesen Gottes in die zeitliche Ordnung der Dinge herausgetreten in ihr durch verschiedene Stufen hindurchgeht, bis es am Ende in das Wesen Gottes wieder aufgenommen wird, wobei, wie es scheint, nur die Frage noch entstehen kann, ob es mit dem Wesen

Gottes ununterscheidbar zusammenfliesst, oder auch in seiner Einheit mit ihm, wie SCHWENKFELD behauptet, noch von ihm unterschieden werden kann. Allein die Schwierigkeit der SCHWENKFELD'schen Christologie ist dadurch noch so wenig gehoben, dass sie vielmehr jetzt erst in ihrem wahren Lichte hervortritt. Als Erlöser der Menschen muss Christus selbst auch Mensch sein, wie kann er aber wahrer wirklicher Mensch sein, wenn er nicht wie alle andern Menschen auch eine Creatur Gottes ist?. Wie kann er, wenn er keine Creatur ist, Mensch sein, und wie kann der Mensch als blosse Creatur, wenn zwischen dem creatürlichen und dem durch Zeugung entstandenen Verhältniss zu Gott ein so grosser Unterschied ist, ein Kind Gottes werden? Das letztere kann der Mensch nur durch die Vermittlung Christi werden, wie kann aber die Möglichkeit davon gedacht werden, wenn Christus als Mensch wenigstens ein Mensch ganz anderer Art ist als alle andern Menschen? „Der Mensch Jesus Christus," sagt SCHWENKFELD (a. a. O. S. 24), „ist ein neuer Mensch, ein ander Adam, weder der erste Adam, und seine Nachkömmlinge creaturische Menschen sind, und ob er wohl ein Mensch, auch in den Tagen seines Fleisches ein sterblicher wahrer Mensch gewest ist, so ist er doch Gottes natürlicher Sohn, er ist nicht geschaffen, sondern aus Gott und seiner heiligen Jungfrauen durch den heiligen Geist geboren, er hat wohl ein menschlich Fleisch und ist Fleisch, es hat aber viel eine andere Gestalt mit seinem Fleische weder mit allem natürlichen Fleische." Da wir dadurch immer wieder auf den allgemeinen Unterschied zurückgewiesen werden, welchen SCHWENKFELD zwischen der zeugenden und schaffenden Thätigkeit Gottes macht, so müsste in letzter Beziehung hier zwischen Substanz und Accidens so unterschieden werden können, dass das, was auf der einen Seite Christus, als der aus Gott gezeugte Mensch, und auf der andern die Menschen als Creaturen sind, ein blosses Accidens wäre an dem substanziellen Wesen der Menschheit, das Christus als Mensch mit allen andern Menschen theilt. Diese Kategorieen wendet SCHWENKFELD selbst an, wenn er, um das Verhältniss der menschlichen Natur Christi zu der Natur der übrigen Menschen zu bestimmen, sagt: „*Definitio creaturae* ist nicht *substantialis*, wie des Menschen oder eines Engels, weil die Creaturen nicht einerlei Substanz sind, und alles das heisst Creatur, was in den sechs ersten Tagen aus

Nichts ist geschaffen und seinen Ursprung daher hat; mit dem Menschen Christi hat's eine andere Gestalt, *quia conceptus de spiritu sancto.* Drum so ist *creatura* nicht *nomen substantiae rei, sed appellatio rei accidens, sicut nativitas, sicut filiatio, generatio etc.* Ein Mensch sein sagt von einem Wesen, Creatur sein ein Herkommen des Wesens. — „Obwohl Christus Fleisch ein sonderlich Fleisch und nicht also worden ist wie das unser, so ist es doch menschlicher Substanz und Natur sowohl als das unser und dessbalben ein Fleisch mit dem unsern.“ — „Es ist nicht gewest unser nach dem Ursprung und drum, dass es im Leib nicht wie das unser worden und geschaffen, es hat nicht einen creatürlichen natürlichen Gang oder Anfang, wie sonst alles andre Fleisch hat, sondern einen geistlichen göttlichen Anfang im Fleisch, und ist auch unser, d. i. ein menschlich Fleisch, drum dass es in und aus dem Menschen, menschlicher Substanz und Natur ist, aber einer neuen, menschlichen Substanz und Natur, die am höchsten und allerbesten Grad ist, daraus in der Fülle seiner Erhöhung alle Kinder Gottes sollten erzeuget und geboren werden“ (a. a. O. S. 31). Wir kommen jedoch dadurch in der logischen Bestimmung dieses Verhältnisses nicht weiter, vielmehr auf das gerade entgegengesetzte Resultat. Die beiden Begriffe Substanz und Ursprung lassen sich nicht so von einander unterscheiden, dass das, was ein Wesen seiner substanziellen Natur nach ist, etwas wesentlich Anderes sein könnte, als es seinem Ursprung nach ist. Was es vermöge seines Ursprungs ist, ist das überhaupt seine substanzielle Natur bestimmende Princip; es kann in seinem ganzen Dasein nichts anders sein, als was von Anfang an dem Princip und der Möglichkeit nach, oder an sich, in ihm gesetzt worden ist. Ist daher Christus seinem Ursprung nach aus Gott gezeugt, während die Menschen blosse Creaturen sind, so ist es gegen alle Logik, beide unter dem gemeinsamen Begriff des Menschen zu begreifen, denn worin soll das gemeinsame substanzielle Wesen des Menschen bestehen, wenn, was Christus seiner menschlichen Natur oder dem Fleische nach ist, principiell etwas ganz Anderes ist, als die Menschen als Creaturen sind? Man nehme die Analogie der Engeln. Heisst alles Creatur, was aus Nichts geschaffen ist, so sind auch die Engel Creaturen wie die Menschen. Die beiden gemeinsame Creatürlichkeit ist auch ihr Substanzielles, und es kann demnach nur

als ein Accidens an diesem Substanziellen angesehen werden, dass die einen rein geistige, die andern auch leibliche Wesen sind. Bei Christus in seinem Verhältniss zu den Menschen wäre das Umgekehrte. Das Gemeinsame oder Substanzielle wäre nicht was beide vermöge ihres Ursprungs sind, sondern vielmehr was sie ungeachtet ihres wesentlich verschiedenen Ursprungs und ganz abgesehen von demselben in einem völlig inhaltsleeren Begriff sein sollen. Was lässt sich unter dem Begriffe Mensch denken, wenn er so widersprechende Bestimmungen, wie gezeugt und nicht gezeugt, geschaffen und nicht geschaffen, in sich vereinigen soll? Und doch soll eben dieser unbestimmbare, in keine Einheit des Bewusstseins zusammengehende Begriff als leere Abstraction das Substanzielle sein, zu welchem sich die bestimmten concreten Begriffe des Gezeugtseins und des Geschaffenseins als ein blosses Accidens verhalten? [1]) Auf eine solche Grundlage kann nichts Vernünftiges gebaut werden, und die weitere Auseinandersetzung dieses Verhältnisses, wie sie SCHWENKFELD durch die Gegenüberstellung des ersten und zweiten Adam's gibt, macht diess nur um so klarer. Beide sind nach SCHWENKFELD himmelweit von einander verschieden, derselbe Unterschied, welchen er zwischen den beiden Begriffen der Schöpfung und Zeugung annahm, stellt sich auch in ihnen dar. Der erste blos geschaffene Adam hat eine schlecht-

1) Die falsche Begriffsbestimmung SCHWENKFELD's erhellt besonders aus dem Argument: „Wenn des Menschen Selbststand oder Natur an dem wäre, dass er eine Creatur ist, so müsste das creatürliche irdische Wesen am Menschen nimmer gewandelt werden, der Mensch müsste für und für Einen Stand behalten. Nun wird er aber durch Christum in ein neu himmlisch Wesen gewandelt, darinnen er doch mit Leib und Seel ein wahrer Mensch bleibet nach gebührlicher Ordnung. Drum eine Creatur sein ist Accidens und kann und muss zum Eingang in's Reich Gottes gewandelt, ja alles Creatürliche und Zeitliche am Menschen abgelegt werden, daher sie auch Kinder Gottes, Kinder der Auferstehung heissen" (a. a. O. S. 32). Weil also das Creatürliche nicht bleibt, ist es ein blosses Accidens, ist es aber ein blosses Accidens am Menschen, so macht dieses Accidens auch nicht das Wesen des Menschen aus, er ist, was er ist, auch abgesehen von diesem Accidens, und kann also auch nicht als blosse Creatur in das Dasein gekommen sein. Er ist Creatur, aber nicht an sich.

bin endliche, der Sünde unterworfene Natur. HAHN macht mit Recht auf den engen Zusammenhang aufmerksam, in welchem SCHWENKFELD's Christologie mit seiner Lehre von der Sünde steht. Wenn er auch die Sünde als eine durch die eigene Schuld des Menschen entstandene Verdorbenheit der menschlichen Natur beschreibt, so fällt sie ihm doch mit der Endlichkeit und Creatürlichkeit der menschlichen Natur so nahe zusammen, dass er sich den Menschen schon als Creatur nicht ohne die Sünde denken zu können scheint. Die Sünde ist so sehr schon in der geschaffenen Natur des Menschen disponirt, dass sie der Mensch nicht vermeiden konnte. SCHWENKFELD behauptet daher auch geradezu, dass die Sünde dem Menschen von Natur eigen sei. Dem so geschaffenen ersten Adam gegenüber kann Christus nur der wahre Gegensatz desselben sein. Als aus Gott gezeugt hat er auch eine an sich heilige Natur. „Keine Creatur," sagt SCHWENKFELD, „ist von Natur heilig, auch nicht die Engel. Christus ist nicht allein Mensch ohne Sünde geboren, sondern auch von Natur heilig, voll Gnade und Wahrheit. Alle Heiligkeit kommt aus Gnaden auf die neuen Creaturen, aber Christus hat seine Heiligkeit nicht aus Gnaden, er hat sie auch nicht als eine Qualität noch Accidens oder anklebend zufällig Ding nach seinem Menschen, sondern natürlich und selbstständig" (a. a. O. S. 28). Welche Gemeinschaft und gegenseitige Beziehung kann nun aber zwischen dem ersten und zweiten Adam stattfinden, wenn beide so wesentlich verschiedener Natur sind. SCHWENKFELD behauptet zwar, dass der Eine nicht ohne den Andern sein kann, dass der erste die nothwendige Voraussetzung des zweiten, und der zweite die nothwendige Vollendung des ersten ist, dass beide wie die beiden gleich wesentlichen Seiten derselben menschlichen Natur sich zu einander verhalten, aber dabei wird immer eine Einheit der Natur vorausgesetzt, welche nach den Principien der SCHWENKFELD'schen Lehre nicht angenommen werden kann. „Der erste Adam," sagt SCHWENKFELD, „ist nur die Figur gewest des andern neuen Adam, d. i. des Herrn Christi, der geschaffne sollt in der Figur vorgehen, dass der geborne in der Wahrheit nachfolgte" (a. a. O. S. 29). Was also in dem ersten Adam nur auf unvollkommene Weise war, sollte in dem zweiten zur Vollkommenheit erhoben werden, weil es an sich zur Natur des Menschen gehört. Aus diesem Grunde betrachtete SCHWENKFELD

die Geburt Christi, auch abgesehen von der Sünde, als von Ewigkeit vorgesehen, und nothwendig zur Erhebung des Menschen aus dem blos creatürlichen Sein in den Stand der Gnade. „Demnach ist der erste Mensch Adam geschaffen zum herrlichen Werk und Bilde Gottes, d. i. dass er sollt sein eine Fürbildung des, das Gottes Sohn, ja Gott selbst, in der Fülle der Zeit sollt Mensch werden, dass sich der Geist mit dem Fleisch sollt ganz vereinigen, Gott sollt sich künftig im Fleisch offenbaren und sollt also durch seine göttliche Kraft das Fleisch oder den Menschen ausführen und an sich ziehen, auf dass also der Mensch aus lauterer Gnade Gottes mit Gott und in Gott ein Herr des Himmels sein möchte." — „Christus war ein ganzer Sohn Gottes auch nach dem Fleisch, damit Gott die andern Kinder nach seinem Bilde formirte und durch ihn ausführte" (S. 22).

Nach den hiemit dargelegten Hauptsätzen der Schwenkfeld'schen Lehre von Christus ist nun zu beurtheilen, mit welchem Grunde ihr der Vorwurf des Eutychianismus gemacht wird. Hahn meint, es geschehe ihr damit Unrecht. Man habe dabei diess im Auge, dass er eine Vergottung der menschlichen Natur Christi gelehrt habe, aber nach seiner Lehre gehöre ja zur menschlichen Natur, *ut duabus speciebus plane inter se diversis absolveretur, sicut ad singularem alterius speciei dignitatem, humanae Christi naturae, ille retulit, ut in divinitate reponeretur, utpote quae generata esset neque creata. Itaque e contrario ex Schwenkfeldii mente aliquid naturae Christi humanae detractum propriaque dignitate haec privata fuisset, si non fuisset reposita in divinitate* (a. a. O. S. 45). Diese Rechtfertigung kann aus dem Grunde nicht genügen, weil sich der Vorwurf des Eutychianismus nicht sowohl auf die Vergottung bezieht, in welche Schwenkfeld die menschliche Natur Christi zuletzt übergehen liess, als vielmehr auf die Voraussetzung, auf welcher sie beruht. Unstreitig ist die Vergottung nur die natürliche Folge der Entwicklung des von Anfang an in der menschlichen Natur Christi enthaltenen göttlichen Princips, aber wie verhält es sich mit diesem selbst? Soll Schwenkfeld von dem Vorwurf des Eutychianismus freigesprochen werden, so muss gezeigt werden können, dass er nach den Principien seiner Lehre Christus, sofern er Mensch war, die volle Realität einer menschlichen Natur zuschreiben konnte. Wie ist aber diess möglich, wenn er zwischen Christus und den übrigen

Menschen einen principiellen Unterschied behauptete? Was hat denn Christus mit allen andern Menschen gemein, wenn er zwar eine aus Gott gezeugte himmlische göttliche Natur hat, alle andern Menschen aber eine blos geschaffene schlechthin endliche? Mensch soll er freilich demungeachtet gewesen sein, aber das Eutychianische seiner Lehre ist nun eben diess, dass er, wenn einmal ein so principieller Unterschied von allen andern Menschen vorausgesetzt werden muss, nur auf äusserliche, scheinbare Weise, nicht wahrhaft und wirklich Mensch gewesen sein kann. Da er innerlich seinem Ursprung und Wesen nach etwas ganz anderes ist, als alle andern Menschen, so ist, was er Menschliches an sich hat, nur ein verschwindendes Accidens, das ihm auch nur den Schein eines wahren und wirklichen Menschen gibt. Eine wahre Homousie des Menschen Christus mit andern Menschen konnte Schwenkfeld nicht behaupten; es ist nur eine Verkehrung aller sonst geltenden Begriffe, wenn er seine Lehre gegen den Vorwurf des Eutychianismus oder Doketismus schützen zu können meinte.

Bei allem diesem darf man gleichwohl Schwenkfeld seinen Eutychianismus nicht so hoch anrechnen. Sein Fehler ist, dass er principiell trennen will, was nach dem ganzen Inhalt und Sinn seiner Lehre wesentlich zusammengehört. Wie kann es daher anders als nur der verfehlte Ausdruck einer an sich richtigen Idee sein, wenn er sich in Widerspruch mit sich selbst verwickelt? Seine Lehre enthält die ächten Elemente einer spekulativen Christologie, aber in einer noch ungeläuterten Form. Ihr spekulativer Grundgedanke ist, „dass Gott darum sei Mensch worden, auf dass wiederum der Mensch Gott würde in Christo unserm Herrn." Wie kann aber diese Einheit Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott realisirt werden, wenn nicht vorausgesetzt werden darf, dass beide, Gott und Mensch, an sich Eins sind? In dem Fleische Christi fasste Schwenkfeld diese Einheit in ihrem tiefsten Punkte auf. Da ihm das Fleisch Christi und seine menschliche Natur gleichbedeutende Begriffe waren, so ist in dem Gezeugtsein des Fleisches Christi aus dem Wesen Gottes ausgesprochen, dass der Mensch in dem innersten Grunde seines Wesens göttlichen Ursprungs ist, oder dass es in dem Verhältniss Gottes und des Menschen einen Punkt gibt, in welchem Gott und Mensch, Geist und Fleisch an sich Eins sind. Von diesem

Punkte aus hat SCHWENKFELD die gottmenschliche Einheit, wie sie sich in der Person Christi darstellt, durch ihre verschiedenen Momente fortgeführt, um ihre Idee sich selbst realisiren zu lassen. Sind einmal Gott und Mensch Eins, so muss diese Einheit auch eine wahre und wirkliche sein, und es muss daher auch aus dem Begriff der Person Christi alles entfernt werden, was eine Halbheit und Getheiltheit in sich schliessen und die Einheit seines Wesens zu einer blos vorgestellten und eingebildeten machen würde. Schon seine Bestreitung der lutherischen Lehre von der *communicatio idiomatum* beweist es, mit welchem Nachdruck er darauf drang, dass die Einheit der beiden Naturen in Christus nur in dem reellsten und concretesten Sinne genommen werden könne. Darum kann nun auch alles, was sich auf Christus bezieht, nicht blos von der einen der beiden Naturen gelten, sondern nur der ganze Christus in seiner ungetheilten Einheit, als Gott und Mensch, ist das Subjekt des Höchsten und Niedrigsten, des Göttlichsten und Menschlichsten, das von ihm ausgesagt werden kann. „Christus, der Sohn Gottes, die ganze Person, Gott und Mensch ist ganz, d. i. vereiniget, gestorben und in Tod gegeben, eine Natur ist nicht ohne die andere gestorben, wie auch nicht eine ohne die andere gelitten, so wenig als eine ohne die andere ist, dass das Leiden und der Tod in Christo nicht allein der Menschheit (sowohl als nun seine Herrlichkeit nicht allein der Gottheit gemein ist), sondern Gott und dem Menschen, dem ganzen Sohn Gottes in der vereinigten Person gemein gewesen." — „Ist's denn jemand schwer zu glauben, dass Gott ist gestorben, so bedenke er, warum es ihm auch nicht schwer sei, zu glauben, dass Gott von Maria ist geboren und Mensch worden. Eins ist wie das Andere, sowohl als Eines dem Andern folget" (a. a. O. S. 47). Der ganze Process, welcher im Leben des Gottmenschen sich entwickeln sollte, würde nicht den seinem Begriffe entsprechenden Verlauf genommen haben, wenn er nicht auf der einen Seite ebenso tief in alle Realität des menschlichen Daseins eingegangen wäre, als er auf der andern sich zur göttlichen Glorie erhoben hat. Daher tadelt er es an seinen Gegnern, dass sie sich sowohl von der Erniedrigung als der Erhöhung Christi eine blos äusserliche und oberflächliche Vorstellung machen. „Sintemal sie der tiefen Erniedrigung oder Exinanition Gottes im Fleische, d. i. des ganzen Herrn Christi, nicht genugsam wahrnehmen,

so ist's kein Wunder, dass sie die überaus hohe Erhöhung und Herrlichkeit des Fleisches in Gott nicht wohl können fassen und glauben. Sie wollen das *mysterium incarnationis, passionis et glorificationis Christi,* des Sohnes Gottes, viel zu kalt allein nach den Historien und obenhin nur ansehen; wenn sie es aber im Grunde mit glaubigem Herzen in der Ganzheit recht betrachteten, so könnten sie aus der Gnaden Gottes auch mit der Schrift Zeugniss den allertheuersten Wechsel bald finden, dass Gott drum sei Mensch worden, auf dass wiederum der Mensch Gott würde in Christo unserem Herrn" (S. 49). Ist aber diess die Tendenz der Lehre Schwenkfeld's, Christus als Gottmenschen zum wahren und wirklichen Menschen werden zu lassen, so müssen wir fragen, was ihn abhielt, den letzten Schritt vollends zu thun, um ihn den Menschen gleichzustellen. Welche Kluft trennt Christus von allen andern Menschen, wenn er allein aus dem Wesen Gottes gezeugt, sie aber nur geschaffen sind? Solange diese Schranke nicht aufgehoben ist, ist es schlechthin unmöglich, sich Christus als wahren und wirklichen Menschen zu denken, er ist immer noch nicht aus der transcendenten Region seiner abstrakten Menschheit in die concrete Realität des menschlichen Daseins, in welcher es nur geschaffene Menschen gibt, herabgestiegen. Man muss sich um so mehr wundern, wie er diese Kluft bestehen lassen konnte, da er selbst der Menschwerdung Gottes die Gottwerdung des Menschen gegenüberstellt, und Christus als Mittler dazu bestimmt betrachtet, dass die Menschen durch ihn dasselbe werden, was er selbst ist. Wie kann dieser ganze Process sich vollenden, wenn die beiden Seiten, die ihn bilden, nur unvermittelt neben einander stehen? So gewiss er diesen Process in seinem Endpunkt mit seinem Anfangspunkt sich zusammenschliessen lässt, so gewiss musste er auch in der Mitte einen vermittelnden Uebergang annehmen. Es ist nur der falsche Begriff der Sünde, welchen er mit der Natur des Menschen verband, was ihn bestimmte, das Geschaffensein dem Gezeugtsein schlechthin entgegenzusetzen. „Ob Christus wohl derer Natur ist, welche sonst Mensch und Fleisch sind, so ist er dennoch nicht das, was sie natürlich sind, sonst müsste er auch ein Sünder sein, weil die Sünde dem Menschen von Natur eigen ist" (a. a. O. S. 31). Denkt man sich also nur nicht die Natur des Menschen als eine an sich der Sünde verfallene, so hindert nichts anzu-

nehmen, dass auch das natürliche Sein, so wenig es auch in der Wirklichkeit ist, was es an sich sein soll, ein an sich göttliches ist, und das an sich Göttliche zum Natürlichen werden kann, ohne in dem Natürlichen seiner an sich göttlichen Natur sich zu entäussern. Der Gegensatz des Gezeugtseins und des Geschaffenseins hebt sich somit in Beziehung auf den Menschen zu einem blos relativen auf: der geschaffene Mensch ist auch der gezeugte, und der gezeugte der geschaffene, weil Gott und Mensch überhaupt Eins sind. Was Schwenkfeld von Christus sagt, „dass der Mensch in Christo nicht allein aus der Vereinigung des Worts der Gottheit theilhaftig werde, sondern auch selbst bald nach seiner Empfängniss etwas mitbringe und von seinem Vater eigen habe, das Gottes und göttlich ist," gilt auch von jedem Menschen. Der Mensch hat an sich ein göttliches Princip in sich, und kann daher aus der Endlichkeit seiner geschaffenen Natur zur Unendlichkeit seines wahren göttlichen Wesens sich erheben, wie es dagegen auf der andern Seite, wenn Gott in Christus Mensch geworden ist, auch zum Wesen Gottes gehören muss, die Natur des Fleisches anzunehmen. Diese Einheit Gottes und des Menschen ist der tiefste Grundgedanke der Lehre Schwenkfeld's: er kann sich die Einheit Gottes und des Menschen, oder des Fleisches, in Christus nicht concret genug denken, aber ebenso charakteristisch ist für ihn, dass ihm nichts mehr zuwider war, als eine Vermengung der beiden Naturen, oder eine Verwandlung, d. h. eine Auslöschung und Abtilgung der menschlichen Natur in Christus. Auch auf der höchsten Stufe der Identificirung des Menschlichen mit dem Göttlichen soll also doch der Unterschied in der Einheit nicht verschwinden und die Wahrheit des menschlichen Selbstbewusstseins bewahrt werden. „Es ist der Mensch in Christo nicht also verwandelt, dass er durch seine Gottwerdung abgetilget und nimmer sei: ja so wenig Gott in der Menschwerdung Gott zu sein hat aufgehöret, so wenig hat der Mensch im Wesen Gottes, mit Gott vereiniget und vergottet, ein Mensch zu sein, aufgehört" (a. a. O. S. 49). So spricht sich auch in Schwenkfeld das ächt protestantische Princip des absoluten Selbstbewusstseins aus. So tief auch der Mensch in die Einheit mit dem Wesen Gottes hineinwachsen mag, er bleibt doch auch in dieser Einheit immer das freie, selbstbewusste, das absolute Subject.

Eine Lehre, wie die Schwenkfeld'sche, kann nicht richtig ver-

standen werden, wenn man nicht auf die spekulativen Grundideen, von welchen sie getragen wird, zurückgeht. Aus diesem Grunde kann auch die Darstellung Hahn's, so schätzenswerth der Beitrag ist, welchen sie zur genaueren Kenntniss der Schwenkfeld'schen Lehre gibt, wenigstens die nicht befriedigen, die das spekulative Interesse in sich nicht verläugnen können. Die von mir in meiner Geschichte der Dreieinigkeitslehre gegebene Entwicklung der Schwenkfeld'schen Lehre hätte Hrn. Erbkam und Hrn. Hahn Anlass genug geben können, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, und sich zu überzeugen, dass die Vorgänger die Prinzipien der Schwenkfeld'schen Lehre nicht so ununtersucht gelassen haben, wie Hr. Hahn meint, wenn er bemerkt, man habe bisher nicht einmal den von Schwenkfeld zwischen Schöpfung und Zeugung gemachten Unterschied richtig verstanden.

Auch an Schwenkfeld ist zu sehen, welcher spekulative Trieb in der Mystik ist, und wie sie ihrer innersten Richtung nach dahin geht, das Verhältniss Gottes und des Menschen in dem tiefsten Grunde seiner Einheit aufzufassen. Da der Mensch mit Gott nicht Eins sein kann, ohne ein seiner Natur eingebornes göttliches Prinzip in sich zu haben, so kann der spekulativen Mystik immer wieder der Vorwurf einer pantheistischen Identificirung des Göttlichen und Menschlichen gemacht werden [1]). Ist dieser Vorwurf Schwenkfeld nicht ausdrücklich gemacht worden, so kommt diess bloss daher, dass die eigenthümliche mystische Form, in welcher ihm die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zur Anschauung kam, das Fleisch Christi war. Wie es das Wesen der Mystik ist, die höchsten Gegensätze in ihrer unmittelbaren Einheit aufzufassen, so begreift das Fleisch Christi, wenn wir die Vorstellung analysiren, welche Schwenkfeld damit verband, alle Momente des zwischen Gott und dem Men-

1) Selbst Carlstadt macht hier keine Ausnahme. Wenn er sagt: „Gott muss die Verstopfungen und Vorhäute des Herzens abhauen und die Seele beschneiden bis auf ihre Klarheit, da sie nicht Seele ist und ein ganzer Grund, den Gott mit Umgraben und Auswerfen der creaturischen Dinge findet und zeigt" (Erbk. a. a. O. S. 258), so darf man fragen, ob dieser von allem Creatürlichen geläuterte Grund nicht auch ein substanziell göttliches Prinzip ist?

schen sich entwickelnden Prozesses in seiner Einheit in sich. Das Fleisch Christi im mystischen Sinne SCHWENKFELD's ist von Anfang an ein übernatürliches vergeistigtes Fleisch, die Einheit des Geistes and Fleisches, oder es ist der fleisch- und menschgewordene Geist, der in seiner Fleischwerdung sich selbst verendlichende Geist, welcher, wie er in alle Endlichkeit des menschlichen Daseins sich hingibt, so auch wieder aus seiner Endlichkeit zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt. Das Fleisch Christi ist bei SCHWENKFELD, nach der Weise der Mystiker, das Geistige zu versinnlichen, der concreteste und prägnanteste Ausdruck für die gottmenschliche Einheit, wie sie auf der einen Seite auf der tiefsten Stufe der Endlichkeit steht, auf der andern das Endliche im Unendlichen verklärt. Das Eine, wie das Andere, so weit es auseinanderliegt, drängt sich ihm in die Einheit derselben Anschauung zusammen. Dem Mystiker fällt, auch wenn er sich der ganzen Bedeutung der Gegensätze, die erst vermittelt werden müssen, bewusst ist, der Schwerpunkt seines Bewusstseins immer wieder dahin, wo die Gegensätze zu ihrer Einheit aufgehoben sind. So lebt auch SCHWENKFELD ganz in der Idee der Vergottung des Fleisches Christi. In ihr schaut er alles, was sich auf Christus, seine Person und sein Werk bezieht, in seiner vollendeten Einheit an. Es zeigt sich diess noch besonders in dem Verhältniss, in das er die Glaubigen zu Christus setzt. Alles, wodurch sich seine Lehre von der Rechtfertigung von der lutherischen unterscheidet, kommt immer wieder darauf zurück, dass er in seinem mystischen Drang über alles Vermittelnde hinweggeht, und nur auf dem Punkte stehen bleiben kann, der darüber schon hinausliegt. Das Wichtigste war ihm, „dass wir vom ersten Stande Christi zum andern sollen fortfahren und uns um die Gloria, Wesen und Vermögen des Fleisches und Blutes Christi in Gott mehr sollen bekümmern, weder um sein Empfängniss und Geburt, welche an Christo nun ist vergangen, so die Gloria Christi dagegen und das Fleisch und das Blut Christi in der göttlichen Herrlichkeit, das alle Glaubige durch die Wiedergeburt geniessen, das ist Christus nach dem andern Stande, ewig bleibet" (a. a. O. S. 59). Daher tadelte er an den Lutheranern ihre äusserliche, bloss geschichtliche Auffassungsweise. „Die Lutherischen haben einen historischen Christum, den sie nach dem Buchstaben erkennen, nach seinen Geschichten, Lehren, Mira-

keln und Thaten, nicht wie er heut lebendig ist und wirket. Wie sie auch einen historischen Vernunftglauben und historische Justification haben, die sie auf Verheissungen setzen, unangesehen, wem sie zuständig sind. Ihre Gerechtigkeit ist allein auswendig, Vergebung der Sünden, Glauben, wie man etwa Ablass kauft, und dass uns Gott um Christi willen die Sünde nicht wolle zurechnen. — Gott hält keinen für gerecht, in dem gar nichts seiner wesentlichen Gerechtigkeit ist. — Die göttliche Gerechtigkeit ist nichts anders denn die Erkenntniss, Ergreifung und Annehmung solcher Gnaden in Christo durch den Glauben." (S. 63. 65.) Vom Glauben aber sagt Schwenkfeld: „Der rechte wahre Glaube ist im Grunde eine Gabe des Wesens Gottes, ein Tröpflein des himmlischen Quellbronnens, ein Glänzlein der ewigen Sonne, ein Fünklein des brennenden Feuers, welches Gott ist, und kürzlich eine Gemeinschaft und Theilhaftigkeit der göttlichen Natur und des göttlichen Wesens. Und dieser kommt nicht von etwas Aeusserlichem, sondern aus Gott vom Himmel, als eine gnädige Gabe Gottes und Geschenk des heiligen Geistes, im Grunde ein Wesen mit dem, der ihn schenket und gibt." (S. 40). In dieser wesentlichen Gemeinschaft steht der Glaubige mit Christus, der in seinem Fleische auch das unsrige zu Gott gebracht und in Gott gesetzt hat.

Es ist bekannt, welche harte, gehässige, verdammungssüchtige Urtheile von Anfang an über Schwenkfeld ergangen sind. Vergebens meint schon Planck [1]), sich endlich auf den Standpunkt einer ganz billigen und unpartheiischen Beurtheilung gestellt zu haben, wenn er in Schwenkfeld einen Schwärmer sieht, welcher im Eifer der Rechthaberei in seinen wunderlichen Grillen und Hypothesen sich von Unsinn in Unsinn und von Widerspruch in Widerspruch verloren habe. Will doch selbst noch Schenkel [2]) der schwenkfeld'schen Theorie es ansehen, dass ihr Meister, an der Fähigkeit des Verstandes, das christologische Räthsel zu lösen, verzweifelnd sich der Phantasie in die Arme geworfen und seinen Verstandesbankerott mit mystischer Ueberschwänglichkeit gedeckt habe. Der Fortschritt zur Objektivität der geschichtlichen Auffassung kann

1) Gesch. des protest. Lehrb. V. 1. S. 77 f.
2) Das Wesen des Protest. I. S. 344.

nur dadurch geschehen, dass man an die Stelle des Schwärmers den Mystiker setzt. Worin besteht aber der Unterschied des Mystikers von dem Schwärmer? Unstreitig nur darin, dass man den spekulativen Inhalt der Ideen von der eigenen Form, in welcher sie ihren Ausdruck erhalten haben, zu unterscheiden weiss, und da, wo nur das willkürliche Spiel der Phantasie zu sein scheint, den mit Hülfe der Phantasie nach seiner Gestaltung ringenden Gedanken anerkennt. Je mehr es uns also gelingt, in dem Ideenkreise eines Mystikers ein spekulatives Interesse nachzuweisen, und Inhalt und Form so zu trennen, dass wir es uns aus der Eigenthümlichkeit der mystischen Anschauungsweise erklären können, warum der Inhalt seines Vorstellens und Denkens in dieser bestimmten Form ausgesprochen ist, desto mehr ist eine solche Erscheinung geschichtlich begriffen, und wir sind berechtigt, sie als eine mystische zu bezeichnen. In demselben Verhältniss, in welchem dieser Gesichtspunkt durch eine Reihe zusammengehörender Erscheinungen sich festhalten lässt, gewinnt das Mystische als eine eigene Form des spekulativ religiösen Bewusstseins seine eigenthümliche Bedeutung. Dass man sich in der Auffassung und Beurtheilung der Lehre Schwenkfeld's bisher noch zu wenig auf diesen Standpunkt gestellt hat, ist der Hauptmangel, an welchem die beiden neuesten Darstellungen von Erbkam und Hahn leiden. Die letztere hat auch darin das Richtige verfehlt, dass sie in derselben Verkennung des tieferen Grundes des Wesens der Mystik die Schwenkfeld'sche Christologie aus dem Abendmahlsstreit Luther's und Zwingli's und dem Widerspruch Schwenkfeld's gegen beide ihren Ursprung nehmen lassen will (a. a. O. S. 10). Es lässt sich ja auch geschichtlich zeigen [1], dass Schwenkfeld schon vor diesem Streit in ein Oppositionsverhältniss zu Luther trat, in welchem sich der Unterschied der beiden Individualitäten zu erkennen gibt.

Schliesslich mag hier noch bemerkt werden, dass unter den ältern Christologen keiner grössere Aehnlichkeit mit Schwenkfeld hat, als Apollinaris. Beide haben dasselbe Interesse, die Einheit des Gottmenschen festzuhalten, beide legen Christus als Gott dieselben menschlichen Prädikate bei, beide scheinen die Homousie

1) Planck a. a. O. S. 80 f.

Christi mit den Menschen auf dieselbe Weise zu beeinträchtigen. Dieselbe Bedeutung, welche bei SCHWENKFELD der Begriff des Fleisches hat, hat bei APOLLINARIS der Begriff des Logos. Wie er an die Stelle des menschlichen Logos den göttlichen setzte, so SCHWENKFELD an die Stelle des creatürlichen Fleisches das übercreatürliche. Bei beiden ist die Einheit des Gottmenschen in letzter Beziehung die Einheit des Geistes und des Fleisches, auch die Christologie des APOLLINARIS hat hierin etwas Mystisches, das Verhältniss Christi zu dem Gläubigen aber fasste er nicht mystisch, wie SCHWENKFELD, sondern moralisch auf.

(Fortsetzung und Schluss folgt.)

II.

Die älteste Ueberlieferung über die Schriften des Lukas.

Geprüft

von

E. Zeller.

Auf meine früheren Untersuchungen über die äussere Bezeugung des vierten Evangeliums (Theol. Jahrbb. 1845, 4. 1847, 1.) folgt hier eine entsprechende in Betreff des dritten und der mit ihm eng zusammenhängenden Apostelgeschichte. Je streitiger der Ursprung der meisten neutestamentlichen Schriften in neuerer Zeit geworden ist, je unerwarteter und anstössiger für die Meisten die Ergebnisse einer Kritik sind, welche viele derselben weit über ihre angebliche Abfassungszeit herabrücken zu müssen geglaubt hat, um so unerlässlicher ist es, dass neben den inneren Anzeichen, auf welche wir für die Ausmittlung des geschichtlichen Thatbestands in diesem Falle vorzugsweise angewiesen sind, auch die äusseren Zeugnisse immer auf's Neue durchforscht werden, um mit allseitiger Sicherheit bestimmen zu können, wie weit unsere Kenntniss jenes

Thatbestands unabhängig von der auf innere Gründe gestützten Combination geht, nach welcher Seite hin diese durch die äussere Bezeugung unterstützt wird, von welchem Punkt an ihr das Feld ausschliesslich zu überlassen ist. Für die Frage über die Schriften des Lukas ist in dieser Beziehung, ausser den früheren Arbeiten, deren Resultate wir eben auf's Neue zu prüfen gedenken, in den letzten Jahren durch Ritschl's[1]) und Baur's[2]) Untersuchungen über das Evangelium Marcions und sein Verhältniss zu unserem kanonischen Lukasevangelium ein Anhaltspunkt gewonnen worden, durch den jeder weiteren Forschung ihr Weg vorgezeichnet ist. Es ist gezeigt worden, dass Marcion, weit entfernt unser Lukasevangelium zu verfälschen, vielmehr eine in diesem überarbeitete und vermehrte ältere Evangelienschrift benützt hat. Dadurch ist nicht blos das vermeintlich älteste und sicherste Zeugniss vom Dasein unsers Lukas in sein Gegentheil umgewandelt, sondern es ist auch für die vielen unbestimmteren Anführungen desselben, für die Stellen, in welchen man eine Anspielung darauf vermuthet, ohne dass es doch ausdrücklich genannt wäre, d. h. für die sämmtlichen voraussetzlichen Zeugnisse vor Tatian und Irenäus die Frage nahe gelegt, ob sich dieselben, ihr Vorhandensein zugegeben, auf unsern Lukas, oder ob sie sich auf die Quelle desselben, den Ur-Lukas, beziehen. Schon diese veränderte Fragestellung macht eine neue Abhör der Zeugnisse nothwendig.

Um hiemit mit den sog. apostolischen Vätern anzufangen, so ist bei diesen anerkanntermassen noch keine sichere Beziehung auf eine der Lukanischen Schriften zu finden. Dass die Ermahnung des Barnabas c. 19: παντὶ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου, nicht nothwendig auf Luc. 6, 30 zurückweist, liegt wohl am Tage, wenn es gleich hier, wie dort heisst: παντὶ τῷ αἰτοῦντι, nicht blos, wie Matth. 5, 42, τῷ αἰτοῦντι. Die Sentenz ist zu kurz und einfach, als dass sie nicht in zwei von einander unabhängigen Schriften aus

---

1) Das Evangelium Marcions und das kanonische Evangelium des Lukas. Tüb. 1846.

2) Der Ursprung und Charakter des Lukas-Evangeliums. Theol. Jahrbb. 1846, 4. Wiederabgedruckt in den kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien. Tüb. 1847. S. 393 ff.

der schriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung wörtlich gleich geschöpft, oder auch ohne diese Quelle übereinstimmend gebildet sein könnte. Ebensowenig haben einige Anklänge aus dem angeblichen ersten Korintherbrief des römischen Clemens an Aeusserungen des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte zu bedeuten. Die Worte Jesu, welche derselbe c. 13 anführt: *ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἀφίετε ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν· ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν· ὡς δίδοτε οὕτω δοθήσεται ὑμῖν· ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεται ὑμῖν· ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν· ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν* haben mit Luk. 6, 36—38 nur eine ganz allgemeine Aehnlichkeit des Gedankens; dagegen weichen sie in der näheren Ausführung und im Ausdruck von allen unsern evangelischen Parallelstellen so weit ab, dass schon diese eine Stelle hinreicht, um den Gebrauch eines von den unsrigen verschiedenen Evangeliums für den Verfasser des Briefs zu beweisen. Nur an ein solches können wir auch bei c. 46 (*εἶπε γὰρ* [sc. *ὁ Χριστὸς*]· *οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη, ἢ ἕνα τῶν ἐκλεκτῶν μου σκανδαλίσαι· κρεῖττον ἦν αὐτῷ περιτεθῆναι μύλον, καὶ καταποντισθῆναι εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἕνα τῶν μικρῶν μου σκανδαλίσαι*) denken, statt mit Cotelier, gegen den aber auch noch der neuste Herausgeber nichts einwendet, eine Verschmelzung der Stellen Mt. 26, 24. 18, 6. L. 17, 2. Mr. 9, 42 anzunehmen. Zu c. 24: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων καὶ ἔβαλεν εἰς τὴν γῆν* u. s. w., kann man kaum vergleichungsweise an Mtth. 13, 3. oder L. 8, 5. erinnern, da wir hier keine Parabel, und auch das *ἐξῆλθεν* nicht erzählend, sondern als *praeteritum consuetudinis* zu nehmen haben. Das Citat von Ps. 88, 21 am Anfang von c. 18 ist gewiss nicht aus der abweichenden Anführung Apg. 13, 22 entnommen; ebensowenig kann sich c. 49 (*Παῦλος .. ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας, φυγαδευθείς, λιθασθείς*) auf Apg. 13, 50. 14, 5. 6. 19 beziehen, denn hier steht nichts von einer siebenmaligen Gefangenschaft des Apostels, diese ist vielmehr entweder der Ueberlieferung entnommen, oder aus 2 Cor. 11, 24 erschlossen, indem zu den fünf dort erwähnten Züchtigungen die spätere jerusalemische und römische Haft hinzugefügt wurde. Dass c. 2: *ἥδιον διδόντες ἢ λαμβάνοντες* auf den in der Apg. 20, 35 angeführten Ausspruch Jesu anspielt, ist möglich; nur

war dieser dem Verfasser ohne Zweifel nicht durch die Schrift des Lukas; sondern durch die gleiche Ueberlieferung zugekommen, der ihn auch Lukas (um den Urheber der Apostelgeschichte vorläufig so zu nennen) verdankt. Ob sich im zweiten Korintherbrief des Clemens c. 2. der Ausspruch: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς* auf Mtth. 9, 13. L. 5, 32, c. 6: *οὐδεὶς οἰκέτης δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν* auf Mtth. 6, 24. L. 16, 13 bezieht, wäre bei dem späten Ursprung dieser Schrift (180—200) gleichgültig; da aber dieselbe c. 5, 8 unläugbar Aussprüche Jesu aus einem apokryphischen Evangelium beibringt 1), ist es nicht einmal wahrscheinlich. — Zu den Ignatianischen Briefen wissen auch solche Commentatoren, die im Uebrigen mit der Annahme neutestamentlicher Citate freigebig genug sind, keine Stelle unsers dritten Evangeliums anzuführen; aus der Apostelgeschichte erinnert man an c. 10, 41. (*ἡμῖν, οἵτινες συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ, μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*) zu Ign. Smyrn. c. 3: *μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί*, und an c. 20, 29. (*εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς*) zu Ign. Philad. 2: *πολλοὶ γὰρ λύκοι ἀξιόπιστοι ἡδονῇ κακῇ αἰχμαλωτίζουσι τοὺς θεοδρόμους*; indessen ist auch die erste von diesen Parallelen so bedeutungslos, dass man durchaus nicht nöthig hat, eine Beziehung der Ignatianischen Stelle auf die der Apostelgeschichte anzunehmen. Dass Christus nach der Auferstehung mit

---

1) C. 5: *Λέγει γὰρ ὁ κύριος· ἔσεσθε ὡς ἀρνία ἐν μέσῳ λύκων. Ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Πέτρος αὐτῷ λέγει· ἐὰν οὖν διασπαράξωσιν οἱ λύκοι τὰ ἀρνία; Εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τῷ Πέτρῳ· μὴ φοβείσθωσαν τὰ ἀρνία τοὺς λύκους μετὰ τὸ ἀποθανεῖν αὐτά· καὶ ὑμεῖς μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀποκτείνοντας ὑμᾶς καὶ μηδὲν ὑμῖν δυναμένους ποιεῖν· ἀλλὰ φοβεῖσθε τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν ὑμᾶς ἔχοντα ἐξουσίαν ψυχῆς καὶ σώματος τοῦ βαλεῖν εἰς γέενναν πυρός.* C. 8: *Λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· εἰ τὸ μικρὸν οὐκ ἐτηρήσατε, τὸ μέγα τίς ὑμῖν δώσει; λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι ὁ πιστὸς ἐν ἐλαχίστῳ καὶ ἐν πολλῷ πιστός ἐστιν.* Ich lasse diese Stellen auch desshalb hier abdrucken, weil sie zugleich an einem Beispiel anschaulich machen, wie lange man sich noch apokryphischer Evangelien bedient hat, und wie wenig theilweise Anklänge an die unsrigen eine wirkliche Benützung derselben beweisen.

den Jüngern gegessen und getrunken habe, war allgemeine Ueberlieferung, und musste natürlich im Streit mit den Doketen, mit welchen es auch die Ignatianischen Briefe zu thun haben, vielfach zur Sprache kommen; in der Stelle der Apostelgeschichte aber hat dieser Zug nicht einmal diese Beziehung, sondern soll nur dazu dienen, die Glaubwürdigkeit des Petrinischen Zeugnisses von der Auferstehung, ihrer Läugnung von Seiten der Juden gegenüber, zu verstärken. Wir können aus diesem Grund auch die Frage über die Aechtheit oder Unächtheit der Ignatianischen Schriften, und über den Werth oder Unwerth der neusten vermeintlichen Aufklärungen über dieselben um so eher unberührt lassen, da sie ja doch hier nicht erledigt werden könnte. — Wenn der angebliche Polykarp unsern Lukas citirte, so könnte diess bei keiner Ansicht über den letztern Wunder nehmen[1]); nur um so auffallender ist es aber, dass die einzige Stelle, welche an unser drittes Evangelium erinnert, doch in Wirklichkeit nur einer ausserkanonischen Schrift entnommen sein kann. C. 2. heisst es nämlich: *εἶπεν ὁ κύριος διδάσκων· μὴ κρίνετε ἵνα μὴ κριθῆτε· ἀφίετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· ἐλεεῖτε ἵνα ἐλεηθῆτε· ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν.* Von diesen vier Ermahnungen stimmt nun die erste mit Mtth. 7, 1 wörtlich, mit L. 6, 37 minder genau überein; die zweite mit Mtth. 6, 14 in dem Sinn, nur theilweise auch in den Worten, mit L. 6, 37 dagegen nur ganz entfernt; die dritte hat gar keine neutestamentliche Parallele, denn L. 6, 36 gehört nicht hieher; die vierte erinnert zunächst an Mtth. 7, 2, nur entfernt an L. 6, 38. Eher kann man c. 1 (*Χριστὸν-ὃν ἤγειρεν ὁ θεὸς λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου*) eine Rückbeziehung auf Apg. 2, 24 (*ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησε λύσας* u. s. w.) finden, denn könnte auch der Ausdruck *ὠδῖνες τοῦ θανάτου*, aus der unrichtigen alexandrinischen Uebersetzung des חֶבְלֵי הַמָּוֶת Ps. 18, 5. stammend, dem allgemeinen dogmatischen Sprachgebrauch angehören, so ist dagegen die sonstige Aehnlichkeit beider Stellen für diese Erklärung fast zu auffallend; wogegen c. 8:

---

1) Man vgl. über die Unächtheit und den späten Ursprung des Polykarpischen Philipperbriefs Schwegler, Nachap. Zeitalter II, 154 ff. auch meine Bemerkungen Theol. Jahrbb. IV, 586 f. VI, 144.

ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ὄνομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν) so wenig eine Anspielung auf Apg. 5, 41. enthält, als das Martyrium Polykarps c. 7 (*τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ γενέσθω*) eine Anspielung auf Apg. 21, 14. — Der Hirt des Hermas enthält keine irgend wahrscheinliche Beziehung auf die Schriften des Lukas. Hermas erinnert bei Lib. II, Mand. V (*ὅταν ἀποστῇ* [*τὸ ἅγιον πνεῦμα*] *ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὐ μετ' αὐτοῦ γίνεται ὁ ἄνθρωπος .. πεπληρωμένος τῶν πνευμάτων τῶν πονηρῶν*) an L. 11, 26; bei Lib. I, Vis. III, c. 9 (*vobis, qui praeestis ecclesiae et amatis primos consessus*) neben andern Stellen an L. 11, 43. 20, 46; bei Lib. II, Mand. XII, c. 6 (*μᾶλλον φοβήθητε τὸν κύριον τὸν δυνάμενον σῶσαι καὶ ἀπολέσαι*) an L. 12, 5; bei Lib. I, Vis. I, c. 3 (*Tanquam ferrarius producens opus suum exponit ei, cui vult, sic et tu verbum quotidianum justum decens abscindes grande peccatum*) an L. 19, 18; bei Lib. III, Sim. IV, c. 2 (eine Parabel über einen Weinberg) an L. c. 20; bei Lib. I, Vis. 10, 12 (*credens, quod per nullum alium poteris salvus esse, nisi per magnum et honorificum nomen ejus*) an Apg. 4, 12; um einige noch ferner liegende Parallelen zu übergehen. Man kann sich jedoch durch die einfachste Vergleichung dieser Stellen überzeugen, dass eine wirkliche Berücksichtigung des Lukas bei Hermas auch nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich hat. — Die Bekanntschaft des Papias mit dem Lukas-Evangelium erschliesst Credner (Einl. in's N. T. I, 202) aus der Aehnlichkeit seiner Einleitungsworte [1]) mit denen des Lukas in seinem Prolog, denn die *πρεσβύτεροι* des Einen seien ganz gleichbedeutend mit den *ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπταις* des Andern, und wenn Papias Erkundigungen einziehe: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι*, so deute diess unverkennbar auf L. 1, 3 hin. Allein das *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς*

---

1) B. Eus. III, 39, 2: *Οὐκ ὀκνήσω δέ σοι καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἔμαθον καὶ καλῶς ἐμνημόνευσα συγκατατάξαι ... Οὐ γὰρ τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν ἔχαιρον, ὥσπερ οἱ πολλοί, ἀλλὰ τοῖς τἀληθῆ διδάσκουσιν· οὐδὲ τοῖς τὰς ἀλλοτρίας ἐντολὰς μνημονεύουσιν, ἀλλὰ τοῖς τὰς παρὰ τοῦ κυρίου τῇ πίστει δεδομένας καὶ ἀπ' αὐτῆς παραγινομένας τῆς ἀληθείας. εἰ δέ που καὶ παρακολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους* u. s. w.

der letztern Stelle hat ja gar nicht den Zweck, den Lukas als einen *παρηκολουθηκὼς τοῖς πρεσβυτέροις* zu bezeichnen, sondern besagt nur: er habe den ganzen Verlauf der evangelischen Geschichte sorgfältig verfolgt, es bleibt also von der angeblichen Hinweisung, wenn man genauer zusieht, nur das Wort *παρακολουθεῖν* übrig, welches doch gewiss keine Beziehung der einen Stelle auf die andere beweist; und dass sich sowohl Papias, als Lukas, auf die Ueberlieferung der ursprünglichen Augenzeugen beruft, ist jedenfalls zu natürlich, als dass man etwas über ihr beiderseitiges Verhältniss daraus schliessen könnte. Dagegen lässt sich mit Bestimmtheit behaupten: wenn Papias das Evangelium eines Begleiters von Paulus gekannt und benützt hätte, so würde er es gerade ebensogut, als das von Markus, dem Begleiter des Petrus, verfasste, unter den Quellen der evangelischen Ueberlieferung genannt, und Eusebius würde uns dieses Zeugniss gewiss nicht vorenthalten haben.

Sehr zahlreich sind die Beziehungen auf das dritte Evangelium, seltener die auf die Apostelgeschichte, welche man bei Justin [1]) findet. Bei der Wichtigkeit dieses Zeugen und dem Interesse der ganzen Frage für die Evangelienkritik werden wir uns die Mühe nicht verdriessen lassen dürfen, diese wirklichen oder angeblichen Citate nebst den entsprechenden Stellen des Lukas in möglichster Vollständigkeit zu verzeichnen. Es sind folgende:

Luk.	Just.
1. 1, 31 f. *ἰδὲ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰησῦν. Οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται.* V. 35: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστῳ ἐπισκιάσει σοι. διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεῦ.* V. 38: *Εἶπε δὲ Μαριάμ, ἰδὲ ἡ δύλη κυρίου· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σε.* Vgl. Mt. 1, 21: *τέξεται δὲ υἱὸν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰησῦν·*	I. Ap. 33: *Καὶ ὁ ἀποσταλεὶς καὶ πρὸς αὐτὴν τὴν παρθένον κατ᾽ ἐκεῖνο τῦ καιροῦ ἄγγελος θεῦ εὐηγγελίσατο αὐτὴν εἰπών· Ἰδοὺ συλλήψῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τέξῃ υἱὸν, καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται, καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτῦ Ἰησῦν· αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν, ὡς οἱ ἀπομνημονεύσαντες πάντα τὰ περὶ τῦ σωτῆρος ἡμῶν ἐδίδαξαν.* Ebd. unmittelbar vorher: *ἀλλὰ δύναμις θεῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρ-*

1) M. s. hierüber Credner, Beiträge u. s. f. I, 92—267.

Luk.	Just.
αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.	θένῳ ἐπεσκίασεν αὐτὴν καὶ κυοφορῆσαι παρθένον οὖσαν πεποίηκε.
	Tr. 100: *Μαρία ἡ παρθένος εὐαγγελιζομένου αὐτῇ Γαβριὴλ ἀγγέλου, ὅτι πνεῦμα κυρίου ἐπ' αὐτὴν ἐπελεύσεται, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει αὐτὴν, διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς ἅγιόν ἐστιν υἱὸς θεοῦ, ἀπεκρίνατο· γένοιτό μοι κατὰ τὸ ῥῆμά σου.*
2. 1, 5 ff. 57.	Tr. 84: Unter den unfruchtbaren Frauen, welchen Gott Kinder geschenkt habe, wird genannt: *Ἐλισάβετ ἡ τὸν βαπτιστὴν Ἰωάννην τεκοῦσα.*
3. 2, 1—7: *Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθε δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου, ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος Συρίας Κυρηνίου . . . Ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ἐκ πόλεως Ναζαρὲτ, εἰς τὴν Ἰουδαίαν, εἰς πόλιν Δαβὶδ, ἥτις καλεῖται Βηθλεὲμ, διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαβὶδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαριὰμ τῇ μεμνηστευμένῃ αὐτῷ γυναικὶ, οὔσῃ ἐγκύῳ. Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ εἶναι αὐτοὺς ἐκεῖ, ἐπλήσθησαν αἱ ἡμέραι τοῦ τεκεῖν αὐτήν. Καὶ ἔτεκε τὸν υἱὸν αὐτῆς τὸν πρωτότοκον, καὶ ἐσπαργάνωσεν αὐτὸν, καὶ ἀνέκλινεν αὐτὸν ἐν τῇ φάτνῃ, διότι οὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι*	Tr. 78: Joseph wollte die Maria verstossen, ein Engel verbot es ihm jedoch (Mt. 1, 18 ff.). *Φοβηθεὶς οὖν οὐκ ἐκβέβληκεν αὐτὴν, ἀλλὰ ἀπογραφῆς οὔσης ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ τότε πρώτης ἐπὶ Κυρηνίου ἀνεληλύθει ἀπὸ Ναζαρὲτ, ἔνθα ᾤκει, εἰς Βηθλεὲμ, ὅθεν ἦν, ἀπογράψασθαι· ἀπὸ γὰρ τῆς κατοικούσης τὴν γῆν ἐκείνην φυλῆς Ἰούδα τὸ γένος ἦν... Γεννηθέντος δὲ τότε τοῦ παιδίου ἐν Βηθλεὲμ, ἐπειδὴ Ἰωσὴφ οὐκ εἶχεν ἐν τῇ κώμῃ ἐκείνῃ ποῦ καταλῦσαι, ἐν σπηλαίῳ τινὶ σύνεγγυς τῆς κώμης κατέλυσε. Καὶ τότε αὐτῶν ὄντων ἐκεῖ ἐτετόκει ἡ Μαρία τὸν Χριστὸν καὶ ἐν φάτνῃ αὐτὸν ἐτεθείκει.*
	I. Ap. 34: *Κώμη δέ τις ἔστιν ἐν τῇ χώρᾳ Ἰουδαίων, ἀπέχουσα σταδίους τριάκοντα πέντε Ἱεροσολύμων, ἐν ᾗ ἐγεννήθη Ἰησοῦς Χριστὸς, ὡς καὶ μαθεῖν δύνασθε ἐκ τῶν ἀπογραφῶν τῶν γενομένων ἐπὶ Κυρηνίου τοῦ ὑμετέρου ἐν Ἰουδαίᾳ πρώτου γενομένου ἐπιτρόπου.*

Luk.	Just.
4. 2, 40: *Τὸ δὲ παιδίον ηὔξανε καὶ ἐκραταιοῦτο πνεύματι* u. s. w. 3, 23: *Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος.*	Tr. 88: *αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἁπάντων ἀνθρώπων, χρώμενος τοῖς ἁρμόζουσιν, ἑκάστῃ αὐξήσει τὸ οἰκεῖον ἀπένειμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφὰς καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἢ καὶ ἐλάσσονα μείνας* u. s. w.
5. 3, 15 f. *Προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν περὶ τοῦ Ἰωάννου, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστὸς, ἀπεκρίνατο ὁ Ἰωάννης ἅπασι λέγων· ἐγὼ μὲν ὕδατι βαπτίζω ὑμᾶς· ἔρχεται δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς λῦσαι τὸν ἱμάντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.*	Tr. 88: *Ἰωάννου γὰρ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ... οἱ ἄνθρωποι ὑπελάμβανον αὐτὸν εἶναι τὸν Χριστόν· πρὸς οὓς καὶ αὐτὸς ἐβόα· οὐκ εἰμὶ ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ φωνὴ βοῶντος· ἥξει γὰρ ὁ ἰσχυρότερός μου οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.*

Mit der gleichen Stelle des Lukas trifft auch die Rede des Täufers Tr. c. 49 grossentheils zusammen, diese Uebereinstimmung bezieht sich jedoch nur auf den dem Lukas mit Matthäus gemeinsamen Text; in den wenigen Abweichungen beider steht Justin auf Seite des Matthäus; nur die Worte: *ἥξει δὲ ὁ ἰσχυρότερός μου* erinnern auch hier an Lucas; Mt. 3, 11 hat: *ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν.*

Luk.	Just.
6. L. 3, 19 f.: *Ὁ δὲ Ἡρώδης ὁ τετράρχης ... προσέθηκε καὶ τοῦτο ἐπὶ πᾶσι καὶ κατέκλεισε τὸν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ.*	Tr. 49: *καὶ τοῦτον αὐτὸν τὸν προφήτην συνεκεκλείκει ὁ βασιλεὺς ὑμῶν Ἡρώδης εἰς φυλακήν.* Der weitere Bericht vom Ende des Täufers hat bei Lukas keine Parallele.
7. 3, 21 ff.: *Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῷ εἴδει ὡσεὶ περιστερὰν ἐπ' αὐτὸν καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι λέγουσαν· σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητὸς ἐν σοὶ ηὐδόκησα. Καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, ὢν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσήφ.*	Tr. 88: *κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ τούτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν.* Ebd. später: *καὶ ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην καὶ νομιζομένου Ἰωσὴφ τοῦ τέκτονος υἱοῦ ὑπάρχειν ... τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον ... ἐν εἴδει περιστερᾶς ἐπέπτη*

Luk.

8. 5, 32: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν. Mt. 9, 13. Mr. 2, 17 fehlt der Zusatz εἰς μετ., dagegen steht statt ἐλήλυθα ἦλθον.

9. 6, 27 f.: *Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς* [1], *προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.*

V. 30: *Παντὶ δὲ τῷ αἰτοῦντί σε δίδου.* (Mt. 5, 42: *τῷ αἰτοῦντί σε δίδου καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῇς*).

V. 34: *Καὶ ἐὰν δανείζητε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν, ἵνα ἀπολάβωσι τὰ ἴσα.*

10. 6, 29: *τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην· καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.*

11. 6, 32: *Καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί;* vgl. V. 34, Nr. 9, und V. 33: *ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστί;* (Matthäus und Markus haben statt χάρις: μισθός).

Just.

αὐτῷ καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει . . . υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Tr. 103: *τῆς φωνῆς αὐτοῦ λεχθείσης· υἱός μου εἶ σὺ ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*

I. Ap. 15: *εἶπε δὲ οὕτως· οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν.*

I. Ap. 15: *ἐδίδαξεν· Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; Καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Ἐγὼ δὲ ὑμῖν λέγω· Εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν καὶ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς καὶ εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ εὔχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς. Εἰς δὲ τὸ κοινωνεῖν . . . ἔφη· Παντὶ τῷ αἰτοῦντι δίδοτε καὶ τὸν βουλόμενον δανείσασθαι μὴ ἀποστραφῆτε· εἰ γὰρ δανείζετε παρ' ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν, τί καινὸν ποιεῖτε; Τοῦτο καὶ οἱ τελῶναι ποιοῦσιν.*

Tr. 133: *(Χριστοῦ) παρεγγείλαντος ἡμῖν εὔχεσθαι καὶ ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν καὶ ἀγαπᾶν τοὺς μισοῦντας καὶ εὐλογεῖν τοὺς καταρωμένους.*

I. Ap. 16: *τῷ τύπτοντί σου τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ τὸν αἴροντά σου τὸν χιτῶνα ἢ τὸ ἱμάτιον μὴ κωλύσῃς.*

De Res. 8: *Διὰ τοῦτο καὶ ὁ σωτὴρ ἐδίδαξεν ἡμᾶς ἀγαπᾷν τοὺς ἐχθρούς, ἐπεί, τίς ἡμῖν (ὑμῖν) χάρις ἐστίν; φησίν.*

I. Ap. 15: *Εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τί καινὸν ποιεῖτε; καὶ γὰρ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν.*

1) Die Worte εὐλογεῖτε — ὑμᾶς fehlen nach der wahrscheinlichsten Lesart in der Parallelstelle Mt. 5, 44.

Luk.	Justin
12. 6, 35 f.: *καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου· ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. Γίνεσθε οὖν οἰκτίρμονες, καθὼς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστί.*	I. Ap. 15: (*ἔφη·*) *Γίνεσθε δὲ χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν χρηστός ἐστι καὶ οἰκτίρμων καὶ τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ ἁμαρτωλοὺς καὶ δικαίους καὶ πονηρούς.* (Vgl. Mt. 5, 45.) Tr. 96: *εἰπών· Γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες, ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος.*
13. 9, 22: *εἰπών· Ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.* Mr. 8, 31 wörtlich gleich, nur *τῶν ἀρχ. κ. τῶν γρ.* und am Schluss: *μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.* Vgl. L. 24, 6 f., wo die Schlussworte wie bei Justin lauten: *καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.*	Tr. 76: *Ἔβοα γὰρ πρὸ τοῦ σταυρωθῆναι· Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.* C. 100: *ἔφη ... ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν Φαρισαίων καὶ γραμματέων καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι*
14. 10, 16: *ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστείλαντά με.* Vgl. Mt. 10, 40: *ὁ ἐμὲ δεχόμενος δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.*	I. Ap. 16: (*εἶπε·*) *Ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.* Ebd. c. 63: *εἶπεν· Ὁ ἐμοῦ ἀκούων ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με.*
15. 10, 19: *Ἰδοὺ δίδωμι ὑμῖν τὴν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσῃ.*	Tr. 76: *Καὶ πάλιν ἐν ἑτέροις λόγοις ἔφη· Δίδωμι ὑμῖν ἐξουσίαν καταπατεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων καὶ σκολοπενδρῶν καὶ ἐπάνω πάσης δυνάμεως τοῦ ἐχθροῦ.*
16. 10, 22: *οὐδεὶς γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.* Marcion las hier nach Iren. IV, 6, 1., vgl. Tert. c. Marc. IV, 25: *Nemo cognovit patrem, nisi filius, nec filium, nisi pater et cui voluerit filius revelare.*	I. Ap. 63: *αὐτὸς εἶπεν· Οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός.* Dasselbe etwas weiter unten wörtlich wiederholt, nur dass am Schluss steht: *οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.* Tr. 100: *Καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών· Πάντα μοι παραδέδοται ὑπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ*

Luk.

17. 10, 25 ff.: Jesus fragt den Pharisäer, der von ihm wissen wollte: *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;* wie es im Gesetz heisse? *Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν. Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σȣ ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σȣ καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σȣ καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σȣ καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σȣ, καὶ τὸν πλησίον σȣ ὡς σεαυτόν. Εἶπε δὲ αὐτῷ· Ὀρθῶς ἀπεκρίθης τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ.* Vgl. Mt. 22, 34 ff

Mt. 4, 10. L. 4, 8: *γέγραπται· προσκυνήσεις Κύριον τὸν θεόν σȣ καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις.*

18. 11, 42: *Ἀλλ' οὐαὶ ὑμῖν τοῖς Φαρισαίοις, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον καὶ πᾶν λάχανον, καὶ παρέρχεσθε τὴν κρίσιν καὶ τὴν ἀγάπην τȣ̃ θεȣ̃.* Vgl. Mt. 23, 23: *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταὶ, ὅτι ἀποδεκατȣ̃τε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ ἄνηθον καὶ τὸ κύμινον, καὶ ἀφήκατε τὰ βαρύτερα τȣ̃ νόμȣ, τὴν κρίσιν καὶ τὸν ἔλεον καὶ τὴν πίστιν.*

19. 11, 52: *Οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ ȣ̓κ εἰσήλθατε καὶ τȣ̀ς εἰσερχομένȣς ἐκωλύσατε.* Vgl. Mt. 23, 14: *Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταὶ, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν ȣ̓ρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ ȣ̓κ εἰσέρχεσθε ȣ̓δὲ τȣ̀ς εἰσερχομένȣς ἀφίετε εἰσελθεῖν.*

20. 12, 4 f.: *Μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα*

Just.

οὐδεὶς γινώσκει τὸν πατέρα εἰ μὴ ὁ υἱὸς, οὐδὲ τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ οἷς ἂν ὁ υἱὸς ἀποκαλύψῃ.

Tr. 93: *Ὅθεν μοι δοκεῖ καλῶς εἰρῆσθαι ὑπὸ τοῦ ἡμετέρου κυρίου καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐν δυσὶν ἐντολαῖς πᾶσαν δικαιοσύνην καὶ εὐσέβειαν πληροῦσθαι· εἰσὶ δὲ αὗται· Ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σοὺ καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.*

I. Ap. 16: *Ὡς δὲ καὶ τὸν θεὸν μόνον δεῖ προσκυνεῖν, οὕτως ἔπεισεν εἰπών· Μεγίστη ἐντολή ἐστι· Κύριον τὸν θεόν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, κύριον τὸν θεὸν τὸν ποιήσαντά σε.*

Tr. 17: *Οὐαὶ ὑμῖν γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, ὑποκριταὶ, ὅτι ἀποδεκατοῦτε τὸ ἡδύοσμον καὶ τὸ πήγανον, τὴν δὲ ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ τὴν κρίσιν οὐ κατανοεῖτε.*

Tr. 17: *Καὶ τοῖς γραμματεῦσιν· Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς, ὅτι τὰς κλεῖς ἔχετε, καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσέρχεσθε καὶ τοὺς εἰσερχομένους κωλύετε· ὁδηγοὶ τυφλοί.* (Vgl. hiezu Mt. 23, 16. 24. 15, 14.)

I. Ap. 19: *Μὴ φοβεῖσθε τοὺς ἀναιροῦντας ὑμᾶς καὶ μετὰ ταῦτα*

Luk.	Justin
καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. ὑποδείξω δὲ ὑμῖν, τίνα φοβηθῆτε· φοβήθητε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἐξουσίαν ἔχοντα ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν· ναὶ, λέγω ὑμῖν, τῦτον φοβήθητε. Vgl. Mt. 10, 28: *Καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβήθητε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ.*	*μὴ δυναμένους τι ποιῆσαι, εἶπε, φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν.*
21. 12, 48: *Παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολὺ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτῦ· καὶ ᾧ παρέθεντο πολὺ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.*	I. Ap. 17: *ὡς ὁ Χριστὸς ἐμήνυσεν εἰπών· ᾧ πλέον ἔδωκεν ὁ θεὸς πλέον καὶ ἀπαιτηθήσεται παρ' αὐτοῦ.*
22. 13, 27: *Καὶ ἐρεῖ· λέγω ὑμῖν, ὐκ οἶδα ὑμᾶς πόθεν ἐστέ· ἀπόστητε ἀπ' ἐμῦ πάντες οἱ ἐργάται τῆς ἀδικίας.* (Mt. 7, 23: *Καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς· ὅτι ὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.*)	I. Ap. 16: *Καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας.* Zum Vorhergehenden vgl. Tr. c. 76. S. 301, E.
23. 16, 15: *ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιῦντες ἑαυτὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων.*	Tr. 25: *Σὺν ὑμῖν καὶ κληρονομῆσαι βουλήσονται κἂν ὀλίγον τόπον οὗτοι οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς.*
24. 16, 16: *Ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰωάννυ· ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τῦ θεῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.* (Mt. 11, 13, sonst die nähere Parallele hat: *πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννυ προεφήτευσαν.*)	Tr. 51: *Εἴρηκε δὲ ... οὕτως· ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ· ἐξότε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν· καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλίας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.* (Mt. 11, 12. 14.)
25. 16, 18: *καὶ πᾶς ὁ ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς γαμῶν μοιχεύει.* Mt. 5, 32: *ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.*	I. Ap. 15: (*εἶπεν·*) *Ὃς γαμεῖ ἀπολελυμένην ἀφ' ἑτέρου ἀνδρὸς μοιχᾶται.*
26. 18, 18 f. (Die Anrede *διδάσκαλε ἀγαθὲ* auch bei Matth.): *ὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός.* Mt. 19, 17 nach der beglaubigtsten Lesart: *εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς, ὁ θεός.*	I. Ap. 16: *Προσελθόντος αὐτῷ τινὸς καὶ εἰπόντος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο λέγων· Οὐδεὶς ἀγαθὸς, εἰ μὴ μόνος ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὰ πάντα.*

Luk.	Just.
	Tr. 101: *Λέγοντος αὐτῷ τινος· διδάσκαλε ἀγαθέ, ἀπεκρίνατο· Τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*
27. 18, 27: *Ὁ δὲ εἶπε· τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ.* (Mt. 19, 26: *παρὰ ἀνθρώποις τȣ̃το ἀδύνατόν ἐστι, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά.*)	I. Ap. 19: *ἐπειδὴ καὶ . . . Ἰησοῦν Χριστὸν ἔγνωμεν εἰπόντα· τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ θεῷ.*
28. 19, 46: *Γέγραπται· ὁ οἶκός μȣ οἶκος προσευχῆς ἐστιν, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.* (Mt. 21, 13 wörtlich gleich, nur statt *ἐστὶν κληθήσεται*).	Tr. 17: *βοῶν παρ' ὑμῖν· γέγραπται· ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς ἐστιν, ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.*
29. 20, 22: *ἔξεστιν ἡμῖν Καίσαρι φόρον δȣ̃ναι ἢ ȣ̓;* (Mt. 22, 17: *ἔξεστι δȣ̃ναι κῆνσον Καίσαρι, ἢ ȣ̓;* in der weiteren Erzählung verhält sich Justin zu Lukas und Matthäus gleich).	I. Ap. 17: *κατ' ἐκεῖνο γὰρ τοῦ καιροῦ προσελθόντες τινὲς ἠρώτων αὐτὸν, εἰ δεῖ Καίσαρι φόρους τελεῖν.*
30. 20, 34 ff.: *Οἱ υἱοὶ τȣ̃ αἰῶνος τȣ́τȣ γαμȣ̃σι καὶ ἐκγαμίσκονται· οἱ δὲ καταξιωθέντες τȣ̃ αἰῶνος ἐκείνȣ τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν ȣ̎τε γαμȣ̃σιν ȣ̎τε ἐκγαμίσκονται· ȣ̎τε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσι, καὶ υἱοί εἰσι τȣ̃ θεȣ̃ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* (Mt. 22, 30 nur: *Ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει ȣ̎τε γαμȣ̃σιν ȣ̎τε ἐκγαμίζονται, ἀλλ' ὡς ἄγγελοι τȣ̃ θεȣ̃ ἐν ȣ̓ρανῷ εἰσι.*)	De Res. 5: *φησίν· Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τȣ́τȣ γαμȣ̃σι καὶ γαμίσκονται, οἱ δὲ υἱοὶ τȣ̃ μέλλοντος αἰῶνος ȣ̎τε γαμȣ̃σιν ȣ̎τε γαμίσκονται, ἀλλ' ἔσονται ὡς ἄγγελοι ἐν τῷ ȣ̓ρανῷ.* Tr. 81, Schl.: *Ὅπερ καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἶπεν, ὅτι οὔτε γαμήσουσιν οὔτε γαμηθήσονται, ἀλλὰ ἰσάγγελοι ἔσονται, τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες.*
31. 22, 19: *Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τȣ̃τό ἐστι τὸ σῶμά μȣ τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τȣ̃το ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.* Bei Mt. 26, 26, an den sich auch Markus anschliesst, steht statt *εὐχαριστήσας*, *εὐλογήσας*, und die Einsetzungsworte lauten blos: *Λάβετε,*	I. Ap. 66: *Οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν· λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τουτέστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα*

Luk.

φάγετε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Im Folgenden schliesst sich dagegen Justin weit näher an Matthäus an, als an Lukas.

Just.

εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι αἷμά μου, καὶ μόνοις αὐτοῖς μεταδοῦναι.

Luk.

32. 22, 44: *Καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο. Ἐγένετο δὲ ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.* Bei Marcion fehlte V. 43. 44 ohne Zweifel (s. Tert. c. M. IV, 41).

Just.

Tr. 103. Ps. 22, 14 gieng an Christus in Erfüllung: *Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἅ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, ὅτι ἱδρὼς ὡσεὶ θρόμβοι κατεχεῖτο αὐτοῦ εὐχομένου καὶ λέγοντος· παρελθέτω, εἰ δυνατόν, τὸ ποτήριον τοῦτο, ἐντρόμου τῆς καρδίας δηλονότι οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως καὶ ἐοικυίας τῆς καρδίας κηρῷ τηκομένῳ εἰς τὴν κοιλίαν*, was sofort zu einem Beweis gegen den Doketismus benützt wird.

Luk.

33. 23, 6 f.: *Πιλάτος δὲ … ἀνέπεμψεν αὐτὸν πρὸς Ἡρώδην. Ὁ δὲ Ἡρώδης ἐχάρη λίαν.* V. 12: *Ἐγένοντο δὲ φίλοι ὅ τε Πιλάτος καὶ ὁ Ἡρώδης ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ μετ' ἀλλήλων.*

Just.

Tr. 103: *Ἡρώδου … ᾧ καὶ Πιλάτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε*

Luk.

34. 23, 35: *Καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν· ἐξεμυκτήριζον δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες σὺν αὐτοῖς λέγοντες· ἄλλους ἔσωσε, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτός· ἐνέπαιζον δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται.* Vgl. Mt. 27, 39 ff.

Just.

Tr. 101, Sch.: *Οἱ γὰρ θεωροῦντες αὐτὸν ἐσταυρωμένον καὶ κεφαλὰς ἕκαστος ἐκίνουν καὶ τὰ χείλη διέστρεφον καὶ τοῖς μυξωτῆρσιν ἐν ἀλλήλοις διερινοῦντες ἔλεγον εἰρωνευόμενοι ταῦτα ἃ καὶ ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ γέγραπται· υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἔλεγε, καταβὰς περιπατείτω· σωσάτω αὐτὸν ὁ θεός.*

Luk.

35. 23, 46: *Καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπε· Πάτερ εἰς χεῖράς σου παραθήσομαι τὸ πνεῦμά μου. Καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐξέπνευσεν.*

Just.

Tr. 105: *Καὶ γὰρ ἀποδιδοὺς τὸ πνεῦμα ἐπὶ τῷ σταυρῷ εἶπε· Πάτερ εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἀπομνημονευμάτων καὶ τοῦτο ἔμαθον.*

Luk.

36. 24, 25 f.: *Καὶ αὐτὸς εἶπε πρὸς αὐτούς· ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν ἐπὶ πᾶσιν*

Just.

Tr. 53: *Μετὰ γὰρ τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν οἱ σὺν αὐτῷ ὄντες μαθηταὶ αὐτοῦ διεσκεδάσθησαν,*

Luk.	Just.
οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται. Οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν u. s. w. V. 36: Ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν.	μέχρις ὅτε ἀνέστη ἐκ νεκρῶν καὶ πέπεικεν αὐτοὺς ὅτι οὕτως προεπεφήτευτο περὶ αὐτοῦ παθεῖν αὐτόν. Tr. 106: Καὶ ὅτι ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἔστη τῶν ἀποστόλων, οἵτινες μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν καὶ πεισθῆναι ὑπ᾽ αὐτοῦ, ὅτι καὶ πρὸ τοῦ παθεῖν ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι ταῦτα αὐτὸν δεῖ παθεῖν καὶ ἀπὸ τῶν προφητῶν ὅτι προκεκήρυκτο ταῦτα, μετενόησαν ἐπὶ τῷ ἀφίστασθαι αὐτοῦ ὅτε ἐσταυρώθη. I. Ap. 50: Μετὰ οὖν τὸ σταυρωθῆναι αὐτὸν καὶ οἱ γνώριμοι αὐτοῦ πάντες ἀπέστησαν, ἀρνησάμενοι αὐτόν· ὕστερον δὲ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος καὶ ὀφθέντος αὐτοῖς καὶ ταῖς προφητείαις ἐντυχεῖν, ἐν αἷς πάντα ταῦτα προείρητο γενησόμενα, διδάξαντος … πιστεύσαντες … ταῦτα ἐδίδαξαν.
37. 24, 36 s. o. Nr. 36. V. 38 — 43: Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ; καὶ διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ εἰμι· ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε· ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει, καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε ἔχοντα. Καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐπέδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας. Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς· ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε; Οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος, καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου. Καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν.	De Res. 9: Καὶ τοῦτο [τὴν σαρκικὴν ἀνάστασιν] βουλόμενος πιστοποιῆσαι τῶν μαθητῶν αὐτοῦ μὴ πιστευόντων, εἰ ἀληθῶς σώματι ἀνέστη, βλεπόντων αὐτῶν καὶ διασταζόντων εἶπεν αὐτοῖς· Οὔπω ἔχετε πίστιν; φησίν. Ἴδετε ὅτι ἐγώ εἰμι. Καὶ ψηλαφᾶν αὐτὸν ἐπέτρεπεν αὐτοῖς, καὶ τοὺς τύπους τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσὶν ἐπεδείκνυε. Καὶ πανταχόθεν αὐτὸν κατανοήσαντες, ὅτι αὐτός ἐστι καὶ ἐν τῷ σώματι, παρεκάλεσαν αὐτὸν φαγεῖν μετ᾽ αὐτῶν, ἵνα καὶ διὰ τούτου βεβαίως μάθωσιν, ὅτι ἀληθῶς σωματικῶς ἀνέστη. Καὶ ἔφαγε κηρίον καὶ ἰχθύν.

Diese Parallelen sind nun, wie sich zum Voraus erwarten lässt, von sehr ungleichem Werth. Nicht ganz wenige darunter sind von der Art, dass gar kein bestimmtes Anzeichen von einer Beziehung der justinischen Aeusserungen auf unsern Lukas vorliegt. Dahin gehören Nr. 4 und 6, wie wohl von selbst klar ist (denn auch die

Notiz Nr. 4, dass Jesus bei seinem Auftreten etwa dreissigjährig war, kann sehr gut aus der allgemeinen Tradition stammen), ferner Nr. 7, denn die Angabe, dass sich bei der Taufe Jesu ein Feuer im Jordan entzündet habe, und die zweimal gleichförmig wiederholte, von unserer synoptischen abweichende Fassung der himmlischen Worte[1]) lassen über die Benützung einer ausserkanonischen Quelle keinen Zweifel übrig, die uns Epiphanius im Ebräer-Evangelium aufzeigt[2]), wollte man aber darauf Gewicht legen, dass auch Justin, wie Lukas, aus Anlass der Taufe die vermeintliche Abstammung Jesu von einem Zimmermann erwähnt, so verweist auch hiefür die beigefügte Bemerkung, er sei selbst für einen Zimmermann gehalten worden, denn er habe auch wirklich Pflüge und Joche gefertigt, auf eine ausserbiblische Auktorität, wohl dieselbe, der Lukas sein Geschlechtsregister entnommen hat[3]). Weiter gehört hieher Nr. 12, wo die Gleichheit der Anführung in zwei verschiedenen Schriften beweist, dass Justin wirklich in seinem Evangelium *χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες* las, dass mithin das bei Matthäus und Markus fehlende *χρηστὸς* nicht aus Lukas in seinen Text gekommen ist, und Nr. 14, dessen Text, mit ganz unwesentlichen Abweichungen in zwei ziemlich entlegenen Stellen der grössern Apologie wiederholt, gleichfalls nicht aus unserem Evangelium stammen kann, in dem gerade die fraglichen Worte fehlen, und nur in wenigen Manuscripten als Glosse

1) Zwar haben mehrere Codices L. 3, 22 hinter *υἱός μου* gleichfalls *ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* aber die Unächtheit dieser Worte ist nicht zu bezweifeln.

2) Här. 30, 13 wird aus dem Ebräer-Evangelium (vgl. c. 3) angeführt: *ὅτι τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου· καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοὶ καὶ εἶδε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν. καὶ φωνὴ ἐγένετο ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λέγουσα· σύ μου εἶ ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ ηὐδόκησα. καὶ πάλιν· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. καὶ εὐθὺς περιέλαμψεν τὸν τόπον φῶς μέγα.* Vgl. hierüber und über Justins Bericht von der Taufe überhaupt Credner, Beiträge I, 218 ff. 237 f.

3) Dass nämlich dieses nicht vom Verfasser des Evangeliums herrühren kann, ist klar. S. Strauss, L. J. 3. A. I, 211 ff.

eingeschoben sind. Auch Nr. 16 hat der Text Justins mit Lukas gewiss nichts zu schaffen, weder mit unserem Lukas, welchem er ohnedem noch etwas ferner steht, als dem Matthäus (11, 27), noch auch, aller Wahrscheinlichkeit nach, mit dem des Marcion. Derselbe Ausspruch Christi findet sich nämlich auch in den Clementinen XVII, 4. XVIII, 4, 11. 13. 20 gleichförmig so gefasst: οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, εἰ μὴ ὁ υἱὸς, ὡς οὐδὲ τὸν υἱόν τις οἶδεν, εἰ μὴ ὁ πατὴρ, καὶ οἷς ἂν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Spuren eben dieser Lesart treffen wir noch bei Irenäus, Tertullian und Origenes [1]). Geht nun hieraus hervor, dass diess überhaupt die ursprüngliche Fassung des fraglichen Ausspruchs in der evangelischen Ueberlieferung war, zeigt überdiess die kleine, aber stehende Abweichung des Clementinischen Textes vom Marcionischen, dass jener aus einer andern Quelle stammt, als dieser, dass mithin diese Recension der Worte Christi dem Marcions-Evangelium nicht ausschliesslich angehörte, so haben wir auch bei Justin keinen Grund, von den Schriften, die er sonst erweislich benützt hat, auf dieses zurückzugehen. Bei Nr. 19 ist die Aehnlichkeit beider Texte, des Justinischen und des Lukanischen, so unbedeutend, dass sie sich im Grund auf das Wort κωλύειν beschränkt; dass aber der Ausspruch nicht blos von Lukas überliefert wurde, werden wir auch noch aus Anlass der Clementinen (Nr. 10) sehen. — Bei Nr. 34 liegen die Vergleichungspunkte zwischen Lukas und Justin einzig und allein in dem Worte θεωρεῖν und etwa auch ἐκμυκτηρίζειν, denn sonst steht dieser dem Matthäus mit seinem κινοῦντες τὰς κεφαλὰς, εἶπε γὰρ, ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός, καταβάτω ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ῥυσάσθω αὐτὸν ὁ θεὸς weit näher; jene unbedeutenden Aehnlichkeiten haben aber schon desshalb nichts auf sich, weil Justin a. a. O. selbst sagt, dass ihm bei seiner Schilderung zunächst Ps. 22, 7: πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με u. s. f. vorschwebte, dieselbe Psalmstelle, die auch schon Matthäus sichtbar vor Augen hat. Wenn endlich, Nr. 36, die Angabe, dass Jesus nach der Auferstehung den Jüngern die Vorherverkündigung seines Leidens durch die Propheten nachgewiesen habe, unter unsern Evangelisten sich nur bei Lukas findet, so folgt

---

1) Vgl. Credner, Beitr. I, 248 ff. 210 f.

doch keineswegs, dass auch Justin sie nur aus diesem entlehnt haben könne; und erhellt nun die Benützung anderweitiger Nachrichten in dem Zusammenhang, der jene Angabe enthält, fast unwidersprechlich aus seiner dreimal wiederholten Behauptung, dass sämmtliche Apostel ihren Herrn nach der Kreuzigung verläugnet und sich zerstreut haben, ein Zug, wovon unsere Evangelien theils gar nichts theils das Gegentheil berichten, so ist zu vermuthen, dass auch die obige, der evangelischen Erzählung so nahe liegende Angabe der gleichen Quelle entnommen sei. Ja es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Quelle älter ist, als unsere Evangelien, und aus diesen bis auf schwache Anklänge, wie L. 24, 25, desshalb verschwand, weil sich die spätere höhere Vorstellung von den Aposteln mit diesem Abfall derselben nicht mehr vertrug. In der älteren Tradition scheint diess theilweise umgekehrt gewesen zu sein [1]). Was man sonst noch anführen könnte, das gleichmässige *ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν* Tr. 106, L. 24, 26, ist desshalb minder bedeutend, weil Justins Ausdruck *ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ ἔστη τῶν ἀποστόλων* zu bestimmt auf Ps. 22, 22: *Διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου, ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε* verweist. Auch Mt. 28, 10 (Joh. 20, 17) nennt Jesus die Apostel *τοὺς ἀδελφούς μου*, Lukas kennt diesen Ausdruck nicht. Noch unwahrscheinlicher, als in den angeführten, ist eine Berücksichtigung des Lukas in einigen andern Fällen, welche desshalb in unserer Uebersicht gar nicht ausdrücklich verzeichnet wurden, wie Tr. 103: *Καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος … ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· προσκύνησόν μοι* u. s. w., denn da diese Aufforderung und ihre Ablehnung wohl bei Matthäus, aber nicht bei Lukas, den Schluss der Versuchungsgeschichte bildet, kann sich die Stelle unmöglich auf diesen beziehen; ferner I. Ap. 15: *Μὴ μεριμνᾶτε δέ, τί φάγητε ἢ τί ἐνδύσησθε* u. s. w., wo gleichfalls Matthäus c. 6, 21—33 eine nähere Parallele bietet, als Lukas c. 12, 22—24 34, und wenn sich sonst noch ähnliche Stellen finden sollten.

---

1) Vgl. Barn. c. 5: *τοὺς ἰδίους ἀποστόλους ἐξελέξατο ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομωτέρους*, wobei freilich auch das Interesse des Pauliners mit in's Spiel kommt.

Andere von den angeführten Stellen, verhältnissmässig die meisten derselben, lassen eine Berücksichtigung des Lukas zwar nicht gerade unwahrscheinlich finden, aber sie geben auch, für sich genommen, so wenig ein Recht, sie anzunehmen, dass diese Annahme erst dann etwas für sich hat, wenn sich Justins Bekanntschaft mit unserem Evangelium auf anderem Weg erweisen lässt. So ist es möglich, dass diesem die Kunde von der wunderbaren Geburt des Täufers (Nr. 2) aus Lukas zukam, ebenso möglich aber auch, dass er sie anderswo verzeichnet fand, zumal der Evangelist selbst für seine Vorgeschichte Allem nach ältere Quellen benützt hat[1]). Ebenso kann das, was Nr. 5 über die Erwartung des Volks von Johannes gesagt ist, nebst einigen von den Worten des Letzteren aus unserem Evangelium geflossen sein; da aber ausser unsern evangelischen auch noch andere Berichte über den Täufer vorhanden waren, wird man die Möglichkeit einer dritten gemeinsamen Quelle für Lukas und Justin nicht läugnen können; ja da Justin zweimal statt *ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου* sagt, *ἥξει*, so könnte man vermuthen, dass er gerade dieses Wort in seiner Quelle gefunden habe, und ebendaher könnte das *καθεζομένου* stammen, welches unsere Berichte nicht haben, während es bei Justin offenbar eine besondere Bedeutung hat[2]). — Ob Nr. 8 der naheliegende Beisatz *εἰς μετάνοιαν* von Justin selbst, oder von Lukas, oder von einem Dritten herrührt, lässt sich aus einer Vergleichung der Stellen nicht abnehmen; ebensowenig, wie es sich bei Nr. 9 mit dem Beisatz *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους* verhält, den Justin freilich, nach der wiederholten Anführung zu schliessen, in einer seiner Quellen gefunden zu haben

---

1) S. Credner, Beitr. I, 212 ff. Der Sohn des Zacharias und der Elisabeth wurde der Täufer nach Epiph. IV, 30, 13 auch im Ebräer-Evangelium genannt.

2) S. Tr. 51: *Εἰ δὲ Ἰωάννης μὲν προσελήλυθε βοῶν τοῖς ἀνθρώποις μετανοεῖν, καὶ Χριστὸς ἔτι αὐτοῦ καθεζομένου ἐπὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ ἐπελθὼν ἔπαυσέ τε αὐτὸν τοῦ προφητεύειν καὶ βαπτίζειν* u. s. w. Das *καθέζεσθαι* des Täufers bildet hier einen unverkennbaren Gegensatz gegen das thatenvolle Herumwandern Christi, und der Vorläufer selbst erscheint in einem ähnlichen beschränkten Charakter, wie Clem. Hom. II, 23. Sollte sich diese Auffassung wohl nicht an eine ältere Darstellung anlehnen?

scheint, von dem wir aber bei der sonstigen Abweichung seines Citats vom synoptischen Text (das zweimalige τί καινὸν ποιεῖτε; die πόρνοι statt der τελῶναι und ἁμαρτωλοὶ des Matthäus und Lukas) nicht wissen können, ob es gerade aus Lukas stammt. — Fast noch unsicherer ist diess bei Nr. 17, denn fehlen auch in der Parallelstelle bei Matthäus 22, 37 die Worte ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου, und die Construction mit ἐξ überhaupt (Matthäus hat dafür ἐν), so wird dafür das ganze Citat, wenn auch nicht durch die Anklänge an Matthäus, doch um so mehr durch die Einmischung der nach Matthäus und Lukas bei der Versuchung gesprochenen Worte verdächtig, und es fragt sich, ob sich Justin diese Einmischung selbst erlaubt, oder sie bei seinem Gewährsmann, der dann aber nicht Lukas gewesen sein könnte, schon vorgefunden hat. — In Nr. 18 sind die Beisätze τὸ πήγανον und τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ das Einzige, was den Text des Justin dem des Lukas näher bringt; sie können aus diesem, könnten aber auch aus einer seiner Quellen, namentlich dem Marcions-Evangelium, hereingekommen sein. — Bei Nro. 20 möchte man geneigt sein, die vom Matthäischen Text abweichenden Worte μετὰ ταῦτα τί ποιεῖν und εἰς γε. ἐμβαλεῖν trotz der unvollständigen Uebereinstimmung aus Lukas abzuleiten, wenn nicht die Clementinen XVII, 5 einen dem unsrigen sehr nahe stehenden, und zu den beiden Synoptikern sich ähnlich verhaltenden Text darböten, mit welchem auch das früher aus dem zweiten Korintherbrief des römischen Clemens Angeführte in den Schlussworten zusammentrifft: μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τοῦ ἀποκτείνοντος τὸ σῶμα, τῇ δὲ ψυχῇ μὴ δυναμένου τι ποιῆσαι· φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ σῶμα καὶ ψυχὴν εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρὸς βαλεῖν. ναὶ λέγω ὑμῖν, τοῦτον φοβήθητε. Da nun doch nicht anzunehmen ist, dass mehrere Schriftsteller unabhängig von einander die beiden synoptischen Texte in der gleichen Weise vermischt und abgeändert haben sollten, und da ebenso wenig für die Vermuthung, die Evangelien-Citate der Clementinen möchten aus Justin entlehnt sein, ein Grund vorliegt, so bleibt nur übrig, die Uebereinstimmung beider aus der Beschaffenheit des von ihnen gebrauchten Textes zu erklären. Es lässt diess vermuthen, dass auch in andern Fällen, wo man eine Verschmelzung des Matthäischen und Lukanischen Textes durch Justin anzunehmen versucht sein könnte, vielmehr ein zwischen

beiden in der Mitte stehender Text benützt sei; eine Bemerkung, welche uns in der Prüfung der Justinischen Citate doppelt vorsichtig machen muss. — Um so weniger werden wir aus der Uebereinstimmung des Gedankens zwischen Justin und Lukas in Nr. 21 ohne Weiteres auf eine Abhängigkeit des Einen von dem Andern schliessen, oder die unbedeutenden Aehnlichkeiten in Ausdrücken (ἐργάται τῆς ἀδικίας, δικαιούμενοι ἑαυτοὺς), worauf sich Nr. 22 und 23 ihre Verwandtschaft beschränkt, als Beweise einer solchen betrachten dürfen. — Wenn bei Nr. 24 zwischen Matthäus und Lukas die bemerkenswerthe Verschiedenheit stattfindet, dass nach jenem der Inhalt der alttestamentlichen Prophetie, nach diesem die Gültigkeit des alttestamentlichen Gesetzes nur bis auf Johannes reichen soll, so stellt sich Justin auf die Seite des Lukas; dass er aber dabei unsern Lukas vor Augen hatte, ist aus dieser Anführung für sich genommen schon desswegen nicht zu beweisen, weil der Ausspruch Christi in derselben Form, wie bei diesem, auch in dem von Marcion benützten Evangelium nicht fehlte. — Nr. 25 ist der Anklang an das Lukanische ἀπὸ ἀνδρὸς schwach und unerheblich; ebenso Nr. 28 das ἐστὶν für κληθήσεται, und Nr. 29 das φόρος statt κῆνσος eine Veränderung, die sich leicht von selbst machte, wenn sich auch diese Lesarten, was wir nicht wissen, in keiner von den apokryphischen Evangelienschriften Justins gefunden haben sollten. — Für Justins Bericht über die Einsetzung des Abendmahls, Nr. 31, eine Berücksichtigung des Lukas zu behaupten, verbietet die Abhängigkeit des Letztern von Paulus 1 Kor. 11, 23 f.; denn dass Justin für seine Angaben sich auf die Denkwürdigkeiten der Apostel beruft, würde einen Einfluss der Paulinischen Darstellung auf seinen im Uebrigen mit Matthäus übereinstimmenden Bericht natürlich nicht ausschliessen.

Ein höheres Maass von Wahrscheinlichkeit hat die Benützung unseres Evangeliums in einigen anderen Fällen. Dahin gehört Nr. 10, da hier die Uebereinstimmung des Justinischen Texts mit Lukas beinahe wörtlich, und die Abweichung von Matthäus sehr bedeutend ist; ferner Nr. 11, wo die Ersetzung des ebjonitischen μισθὸς durch die paulinische χάρις, ein dem Lukas geläufiges, den zwei ersten Evangelisten unbekanntes Wort, ganz darnach aussieht, dem paulinischen Evangelium ursprünglich anzugehören; Nr. 13, wiewohl hier die gleichmässig wiederholte Abweichung von Lukas und die

ebenso gleichmässige Zusammenziehung seiner beiden Stellen in Eine bedenklich machen könnte; Nr. 15, ein dem Lukas eigenthümlicher Ausspruch, bei Justin nur ganz unerheblich erweitert und verändert; Nr. 27, wo zwar der Gedanke der gemeinsamen synoptischen Ueberlieferung, dagegen der Ausdruck speciell dem Lukas angehört; Nr. 32, wo das Citat des Justin aus Matthäus (24, 39), mit welchem die Worte παρελθέτω u. s. f. übereinstimmen, und Lukas, welcher des tropfenähnlichen Schweisses allein erwähnt, zusammengesetzt zu sein scheint [1]); möglich, dass sich auch auf diesen die Worte τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων beziehen, wenn gleich die Aehnlichkeit derselben mit L. 1, 3 diese Vermuthung für sich genommen noch nicht rechtfertigen würde. Nicht minder wahrscheinlich ist die Benützung des Lukas — ob des ursprünglichen oder des unsrigen bleibe vorerst unentschieden — bei Nr. 30, und Tr. 81 sehen die Worte τέκνα τοῦ θεοῦ τῆς ἀναστάσεως ὄντες fast aus, als ob sie aus einer falschen Construction der Lukanischen oder einer Variante, welche καὶ υἱοί εἰσι wegliess, entstanden wären. — Noch grösseres Gewicht möchte ich auf Nr. 26, 33, 35, 37 legen. Da weder Matthäus noch der Clementinische Text (s. u. Clem. Nr. 16), sondern nur der von Lukas abhängige Markus die Worte Jesu Nr. 26 in der diesem mit Justin gemeinsamen Fassung οὐδεὶς ἀγαθὸς u. s. f. kennt, so ist es höchst wahrscheinlich, dass dieselbe ursprünglich eben dem Lukas eigen war, und von ihm aus zu Justin gekommen ist; und wenn Marcion an unserer Stelle wirklich, wie sich kaum bezweifeln lässt, eine von der unsrigen abweichende und mit der Clementinischen übereinstimmende Lesart hatte [2]), so würde diess bewei-

---

1) Credner, Beitr. I, 227 findet es auffallend, dass gerade das Merkwürdigste in der Angabe des Lukas, die blutähnliche Beschaffenheit des Schweisses Jesu, von Justin übergangen sein sollte, und schliesst daraus, dieser müsse seine Notiz anderswoher haben; allein Justin übergeht diesen Zug desshalb, weil es ihm Tr. 103 gerade darum zu thun ist, in dem Schweiss Jesu die Erfüllung von Ps. 22, 14: ὡσεὶ ὕδωρ ἐξεχύθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου nachzuweisen.

2) Zwar citirt Tert. c. Marc. IV, 36 die Worte Christi etwas frei nach unserem Lukas: *Sed quis optimus, nisi unus, inquit, Deus?* ohne hiebei einer Abweichung in Marcions Text zu erwähnen;

sen, dass Justin nicht den Marcionischen, sondern unsern Lukas bei seinem Citat vor Augen hatte. — Die Erzählung von der Sendung Jesu zu Herodes (Nr. 33) hat unter unsern Evangelisten nur Lukas. Auch bei Marcion fehlte sie nicht. Da dieselbe mit der ganzen Tendenz dieses Evangeliums eng zusammenhängt[1]), mit der Darstellung des Matthäus dagegen sich nicht verträgt, so gehört sie ohne Zweifel jenem ursprünglich an, und kann auch dem Justin nur von ihm zugekommen sein. — Nr. 35 gehört gleichfalls unter die dem Lukas eigenthümlichen Stücke; dass Justin seine Angabe von daher entlehnt habe, lässt sich bei der wörtlichen Uebereinstimmung mit jenem nicht bezweifeln, und nur ob unser oder der Ur-Lukas seine Quelle war, werden wir noch fragen müssen. — Bei Nr. 37 findet zwar keine wörtliche Uebereinstimmung der beiden Berichte statt, wie denn Justin hier unverkennbar die evangelische Erzählung etwas freier wiedergibt; aber doch erinnert so Vieles an Lukas, dass wir die Benützung seiner Darstellung kaum in Abrede ziehen können. Ausser dem bezeichnenden Zug am Schluss der angeführten Stellen ist auch das ψηλαφᾶν unter unsern Evangelien dem Lukas eigenthümlich, ebenso das ἴδετε, ὅτι ἐγώ εἰμι, und wenigstens dem Sinn und der Satzform nach auch die fragende Anrede Jesu[2]). Möglich wäre es immerhin, dass dem Justin daneben auch noch ein apokryphischer Bericht über die Auferstehung vorschwebte, der vielleicht noch bestimmter, als unser Lukas, der Nägelmale in den Händen Jesu erwähnte.

Noch sind die zwei wichtigen Stellen Nr. 1 und 3 übrig. Weder bei der einen noch bei der andern wird sich die Beziehung auf unsere

---

ebenso der *Dial. de recta in Deum fide* Orig. Opp. IV, 382, A; dagegen führt Epiph. h. 42, Schol. 50 aus demselben an: μή με λέγετε ἀγαθόν· εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατήρ. Da diese Fassung mit der obenangeführten der Clementinen ziemlich genau zusammentrifft, haben wir um so mehr Grund, sie für ächt zu halten. Man vgl. über diese Stelle Credner I, 243 f.

1) Vgl. Baur, Krit. Untersuchungen u. s. w. S. 489 (Theol. Jahrbb. V, 560).

2) Vgl. auch meine früheren Bemerkungen über diese Stelle Theol. Jahrbb. IV, 616 f., wo aber der Zweifel an der Benützung des Lukas durch Justin doch, wie mir jetzt scheint, zu weit geht.

evangelische Erzählung bestreiten lassen. Ob aber diese als solche, oder ob nur ihre Quellen von Justin benützt seien, kann man fragen. Nun hat freilich unser Evangelist seine Vorgeschichte ohne Zweifel nicht selbst componirt, sondern aus anderweitigen, auch durch ihren ebraisirenden Ton sich verrathenden Berichten aufgenommen (bei Marcion fehlte sie bekanntlich). Aber ein höchst eigenthümliches Zusammentreffen wäre es doch gewiss, wenn Justin in den zwei Nr. 1 angeführten Stellen verschiedener Schriften seine apokryphische Quelle, die doch schwerlich so ganz wörtlich mit unserem Lukas übereinstimmte, genau so benützt hätte, dass sich ihr Unterschied von diesem auch nicht mit einem Worte verräth, während er doch sonst so vielfach von unsern evangelischen Berichten abweicht. Solcher Abweichungen finden sich nun allerdings bei der zweiten Parallele, Nr. 3 mehrere; dagegen erinnert die wiederholte Angabe über den Census des Quirinius und seine nähere Bezeichnung als *ἀπογραφὴ ὖσα ἐν τῇ Ἰυδαίᾳ τότε πρώτη* so auffallend an unsern Lukas, dass wir uns der Anerkennung seiner Benützung kaum werden entziehen können. Zwar sucht Ritschl [1]) auch diese Parallele durch die Bemerkung unbrauchbar zu machen: da Justin im Widerspruch mit Lukas die Schatzung des Quirinius, welche nach diesem das ganze römische Reich angieng, auf Judäa beschränke, und den Quirinius selbst irrthümlicher Weise als den ersten Prokurator Judäa's bezeichne, so scheine er den Bericht unsers Evangeliums gar nicht gekannt zu haben. Allein das Erstere ist nicht richtig: Justin sagt über die Schatzung des Quirinius ganz das Gleiche, wie Lukas, dass sie die erste gewesen sei, von der Judäa betroffen wurde; dass sie sich auf Judäa beschränkt habe, sagt er nirgends [2]). Was das Andere betrifft, so hindert nichts, auch hier eine von den vielen historischen Fahrlässigkeiten Justins vorauszusetzen. Konnte er einen *Semo Sancus* trotz der persönlichen Anschauung zum *Simo Sanctus* machen, so wird er es wohl auch nicht schwer ge-

---

1) Das Evang. Marcions S. 144. vgl. die ausführlicheren Bemerkungen Credners I, 229 ff.

2) Wir können desshalb auch Credners Auskunft (Beitr. I, 234), dass die Differenz aus der verschiedenen Uebersetzung eines ebräischen Ausdrucks abzuleiten sei, entbehren.

nommen haben, da wo es sich um fernliegende Verhältnisse handelte, einen syrischen Statthalter zum Landpfleger von Judäa zu machen. Diess also kann nichts beweisen. Dagegen ist die Notiz L. 2, 2 so ganz im Geist unsers Evangelisten (vgl. c. 3, 1 f. Apg. 5, 36 f.), und sieht einer in den ursprünglichen Bericht eingeschobenen Erläuterung so gleich, dass wir sie wohl mit Sicherheit für seine Zuthat erklären dürfen.

Sind die vorstehenden Bemerkungen gegründet, so wäre das Lukasevangelium unserem Kirchenvater nicht blos überhaupt, sondern auch in seiner jetzigen Gestalt, d. h. es wäre ihm nicht nur der ursprüngliche, sondern auch der kanonische Lukas bekannt gewesen. Dieser Punkt bedarf indessen noch genauerer Untersuchung. RITSCHL sucht S. 130 ff. seiner obenerwähnten Schrift zu beweisen, dass Justin zwar jenen, nicht aber diesen gekannt habe. Er stützt diese Behauptung auf mehrere, wie er glaubt, mit unserem Lukas unvereinbare Angaben Justins. Für's Erste nämlich, bemerkt er, werde die Davidische Abstammung Jesu bei diesem nicht von Joseph, sondern von Maria hergeleitet [1]; da nun die kanonischen Evangelien Jesu Stammbaum statt dessen durch Joseph auf David zurückführen, so sei es nicht glaublich, dass er diese vor sich gehabt habe. Sodann finden sich zwischen ihm und Lukas die angegebenen Differenzen in Betreff des Quirinischen Census. Ferner lasse Justin Jesum in einer Höhle nahe bei Bethlehem geboren werden, Lukas in Bethlehem. Auffallend sei endlich, dass jener da, wo er die Lehre von der Präexistenz Jesu gegen die jüdische Annahme einer späteren Geistesmittheilung vertheidigen wolle, und sich desshalb auf die Jesu von Anfang an einwohnende geistige Kraft berufe (Tr. 87 f.), die Erzählung vom Auftreten des zwölfjährigen Jesus (L. 2, 41 ff.) nicht benütze. Aus dem ersten von diesen Zügen folgt

1) Tr. 100: *υἱὸν ἀνθρώπου ἑαυτὸν ἔλεγεν ἤτοι ἀπὸ τῆς γεννήσεως διὰ τῆς παρθένου, ἥτις ἦν, ὡς ἔφην, ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ ... γένους· ἢ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν τὸν Ἀβραὰμ πατέρα καὶ τούτων τῶν κατηριθμημένων, ἐξ ὧν κατάγει ἡ Μαρία τὸ γένος.* C. 43: *τὸν διὰ τῆς ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ Ἀβραὰμ καὶ φυλῆς Ἰούδα καὶ Δαβὶδ παρθένου γεννηθέντα υἱὸν τοῦ θεοῦ Χριστόν.* C. 120: *ἐκείνοις ἐξ ὧν ἔμελλεν ἔσεσθαι κατὰ τὴν οἰκονομίαν τὴν διὰ τῆς παρθένου Μαρίας ὁ Χριστός.*

aber höchstens ein Widerspruch zwischen Justin und den ursprünglichen Verfassern der Genealogieen; wie sich aber dieser Widerspruch auf die Evangelisten erstrecken sollte, welche die vaterlose Erzeugung Jesu so bestimmt lehren, als diess nur Justin thut, lässt sich nicht absehen. Ueber den zweiten habe ich mich bereits geäussert. Der dritte beweist zwar, was auch sonst unläugbar ist, dass Justin neben Lukas noch eine ausserkanonische Quelle vor Augen hatte, nicht aber, dass er diesen nicht hatte. Selbst wenn beiderlei Angaben wirklich unvereinbar wären, könnte man diess nicht schliessen, Justin hat noch einige Notizen, welche sich nicht blos mit Lukas, sondern auch mit Matthäus, den er doch unzweifelhaft kannte, nicht recht vertragen; hier findet aber gar kein solcher Widerspruch statt: Lukas redet ja nicht, wie Matthäus 2, 11 von einem **Hause**, in dem Jesus geboren wurde; er sagt nur, das Kind sei in eine Krippe gelegt worden, natürlich, weil es im Stall geboren wurde (ein Stall ist aber auch die Höhle Justins); dieses aber motivirt er ebenso, wie Justin, damit: *διότι ὐκ ἦν αὐτοῖς τόπος ἐν τῷ καταλύματι.* Kann endlich Justins Schweigen über die Erzählung L. 2, 41 ff. auffallen, so lässt sich doch hieraus nicht zu viel schliessen: Justin **konnte** diese Erzählung ohne Zweifel benützen, wenn er sie gekannt hat, aber dass er es in diesem Fall thun **musste**, wird man nicht sagen können, am Allerwenigsten wenn sich herausstellen sollte, was wir unten noch wahrscheinlich zu machen hoffen, dass er seine Kenntniss der evangelischen Geschichte überhaupt nicht ursprünglich dem Lukas zu verdanken hatte, und desshalb von diesem nur einzelne untergeordnete Züge entlehnt hat. — Weiter glaubt Ritschl in der unten beigesetzten Stelle [1]) eine Spur davon zu entdecken, dass Justin dasselbe Evangelium vor sich gehabt habe, wie Marcion. Bei diesem lauteten nämlich die Worte L. 13, 28: *ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὅταν ὄψησθε πάντας τὺς δικαίυς ἐν τῇ βασιλείᾳ τῦ θεῦ, ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλο-*

---

1) I. Ap. 16: *πολλοὶ δὲ ἐρῦσί μοι· κύριε, κύριε ὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐφάγομεν καὶ ἐπίομεν καὶ δυνάμεις ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ἐρῶ αὐτοῖς: ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμῦ ἐργάται τῆς ἀνομίας. Τότε κλαυθμὸς ἔσται καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων· ὅταν οἱ μὲν δίκαιοι λάμψωσιν ὡς ὁ ἥλιος, οἱ δὲ ἄδικοι πέμπωνται εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ*

μένυς καὶ κρατυμένυς ἔξω (Epiph. Sch. 40. Tert. c. Marc. IV, 30). Indessen bemerkt Ritschl selbst, dass Justins Anführung ausser Mt. 7, 22 f. sich am Nächsten an Mt. 13, 42 f. (*ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων. Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψυσιν ὡς ὁ ἥλιος*) anschliesst, wozu noch Mt. 18, 8. 25, 41. 46 hinzuzunehmen ist; nur glaubt er, die Marcionitische Lesart *δίκαιος* habe jenen an die *δίκαιοι* in der Stelle des Matthäus erinnert. Warum soll aber nicht vielmehr die erste Hälfte des Citats unmittelbar diese naheliegende Erinnerung hervorgerufen haben? zumal da eine Beziehung dieses Citats auf L. 13, 28, auch nach dem oben (zu Nr. 22) Bemerkten gar nicht bestimmt vorliegt? Ausser diesem wird Justins Behauptung [1]), dass Jesus bei seiner Gefangennehmung Niemand zu Hülfe gekommen sei, von Ritschl (S. 148) als Beweis dafür gebraucht, dass derselbe unsern Lukas mit der Erzählung von dem Begleiter Jesu, welcher dem Knecht das Ohr abhaut, nicht gekannt haben könne, um so mehr aber den Ur-Lukas, in welchem nach Epiph. Sch. 67 diese Erzählung fehlte. Aber sollte wohl Justin überhaupt kein Evangelium, das sie enthielt, gekannt haben? Da sie bei keinem von unsern Evangelisten fehlt, so ist diess nicht wahrscheinlich, denn theils war unser Matthäus dem Justin ohne Zweifel bekannt, theils ist auch von einem Zug, den unsere vier Evangelien so einstimmig festhalten, zu vermuthen, dass er schon in der ältesten Tradition nicht gefehlt habe. Wir werden daher Eines von beiden annehmen müssen: entweder, dass Justin in seinem Eifer, die Erfüllung der Psalmstelle in der Leidensgeschichte Zug für Zug nachzuweisen, die That des Petrus übersah, oder dass er sie absichtlich übergeht, indem er bei der *βοήθεια*, die Jesus verweigert wurde, nicht an eine von seiner eigenen Begleitung ausgegangene Selbstvertheidigung, sondern an eine Hülfe von Aussen, aus der Mitte des Volks, dachte, etwa wie man von dem Fürsten, der in seiner Hauptstadt mit wenigen Begleitern umzingelt und gefangen wird, ohne dass sich die Bewohner für ihn erheben, ohne Gefahr des Missverstands sagen könnte, kein Mensch sei ihm zu Hülfe ge-

1) Tr. 103: *Καὶ τὸ εἰπεῖν· ὅτι ὐκ ἔστιν ὁ βοηθῶν* (Ps. 22, 11) *δηλωτικὸν καὶ αὐτὸ τῦ γενομένυ. Οὐδεὶς γὰρ ὐδὲ μέχρι ἑνὸς ἀνθρώπυ βοηθεῖν* (?) *αὐτῷ ὡς ἀναμαρτήτῳ βοηθὸς ὑπῆρχε.*

kommen. Dagegen dürfte sich Justins Bekanntschaft mit unserer Recension des Lukasevangeliums aus den Parallelen Nr. 1. 3. 26 fast mit Sicherheit, und aus Nr. 32 wenigstens mit bedeutender Wahrscheinlichkeit ergeben. Die letztere Stelle macht auch Ritschl zu schaffen. Da wir sie nur bei Lukas finden, bemerkt er a. a. O., während sie in Marcions Evangelium fehlte, und da sich Justin dabei mit grösster Entschiedenheit auf seine schriftlichen Quellen berufe, so bleibe doch wohl nichts Anderes übrig, als hieraus die Bekanntschaft Justins mit Lukas zu schliessen. Indessen hilft er sich mit der Auskunft, welche er auf das Fehlen der fraglichen Verse (43 f.) in manchen Manuscripten des kanonischen Lukas gründet, dass dieselben auch in dem ursprünglichen, von Marcion und Justin gebrauchten Evangelium streitig, d. h. nur in einzelnen Exemplaren vorhanden gewesen sein mögen. Diess hat jedoch nicht viel für sich; wenn sich vielmehr die streitigen Verse wirklich (nach Ritschl S. 114) „durch ihren mythischen, übertreibenden Charakter sehr von der übrigen Geschichte unterscheiden," und desshalb „unter die vom Ueberarbeiter herrührenden Abschnitte verwiesen werden müssen," so könnte sie Justin, falls er das Werk des Letztern nicht gekannt hat, nur aus der gleichen Quelle, wie dieser, geschöpft haben. Die Möglichkeit dieser Annahme werden wir, unsere Stelle für sich genommen, nicht läugnen können; erwägen wir aber, dass sich der gleiche Fall auch noch an drei weiteren Orten wiederholt haben müsste, so werden wir ein so wunderbares Zusammentreffen zweier Schriftsteller in unabhängiger Quellenbenützung höchst unwahrscheinlich finden müssen. Was aber die Weglassung von V. 43 f. in manchen Exemplaren unsers Lukas betrifft, so hat man sich diese, wie u. A. de Wette z. d. St. annimmt, ohne Zweifel aus der dogmatischen Aengstlichkeit einer späteren Zeit zu erklären, welche die Stärkung Jesu durch einen Engel und seinen blutigen Schweiss seiner Gottheit unwürdig fand.

Dieses Ergebniss scheint uns nun aber in eine chronologische Schwierigkeit zu verwickeln. Ritschl [1]) hat wahrscheinlich gemacht, und Baur [2]) stimmt ihm bei, dass unsere kanonische Bearbeitung

---

1) A. a. O. S. 279 ff., vgl. S. 122 ff. 76.
2) Unters. über d. Evv. S. 507 f.

des Lukasevangeliums an mehreren Stellen auf Marcion Rücksicht nimmt. Dann fragt es sich aber, wenn die gewöhnliche Annahme über die Zeit von Marcions Auftreten im Recht ist, ob sie schon dem Justin, wenigstens ob sie ihm schon damals bekannt sein konnte, als er die erste Apologie schrieb. Marcion nämlich trat nach Iren. III, 4, 3 unter Anicet in Rom auf *(invaluit sub Aniceto)*, nachdem schon vorher unter dessen zweitem Vorgänger Hyginus Valentin und Cerdo dort erschienen waren. Da nun Anicet gewöhnlich in die Zeit zwischen 150 — 160 n. Chr. gesetzt wird, so müsste Marcion nach dieser Rechnung frühestens um's J. 150 nach Rom gekommen sein, und wenn das Lukasevangelium, wahrscheinlich ein Erzeugniss aus der römischen Kirche [1]), bereits auf diesen Bezug hat, so könnte auch dieses, scheint es, nicht wohl vor eben diesem Zeitpunkt geschrieben sein. Justins erste Apologie dagegen fällt wahrscheinlich schon in's Jahr 138 oder 139. Indessen hat gerade Justin einige Angaben, welche entweder diesen Schluss, oder die Zeitbestimmung des Irenäus verdächtig machen. Er erwähnt nämlich des Marcion, gegen den er auch eine eigene, bis auf ein paar kleine Bruchstücke verloren gegangene Schrift verfasste, an zwei Stellen der ersten Apologie in einer Weise, welche voraussetzt, dass Marcion damals schon eine sehr bekannte Person und längst in Thätigkeit war, c. 26 und 58. An dem erstern Orte schliesst eine Aufzählung der Irrlehrer, welche seit der Zeit Christi von den Dämonen in die Kirche gesandt worden seien, nach der Erwähnung des Magiers Simon und des Menander mit den Worten: *Μαρκίωνα δέ τινα Ποντικὸν, ὃς καὶ νῦν ἔτι ἐστὶ διδάσκων τοὺς πειθομένους, ἄλλον τινὰ νομίζειν μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεὸν, ὃς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν* u. s. w. Ganz ähnlich heisst es c. 58, nachdem als Vorgänger Marcions gleichfalls nur Simon und Menander genannt sind (c. 56):

1) Den Beweis hiefür muss ich einem andern Ort aufsparen, und kann hier nur beiläufig auf die mit dem Evangelium eng zusammenhängende Apostelgeschichte verweisen, die durch ihren Schluss, wie durch ihre ganze Anlage deutlich genug zeigt, für welchen Leserkreis sie zunächst bestimmt war. Die obige Vermuthung selbst ist ja übrigens keineswegs neu.

Καὶ Μαρκίωνα δὲ τὸν ἀπὸ Πόντυ, ὡς προέφημεν, προεβάλλοντο οἱ φαῦλοι δαίμονες, ὃς ἀρνεῖσθαι μὲν τὸν ποιητὴν τῶν ὀρανίων καὶ γηΐνων ἁπάντων θεὸν καὶ τὸν προκηρυχθέντα διὰ τῶν προφητῶν Χριστὸν υἱὸν αὐτῦ καὶ νῦν διδάσκει, ἄλλον δέ τινα καταγγέλλει παρὰ τὸν δημιυργὸν τῶν πάντων θεὸν καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν· ᾧ πολλοὶ πεισθέντες u. s. w. Aus diesen beiden Stellen geht hervor, dass Marcion zur Zeit ihrer Abfassung schon lange in Wirksamkeit gewesen sein muss, sonst hätte das *καὶ νῦν ἔτι*, welches sich in beiden wiederholt, keinen Anlass; dass er ferner schon damals *κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων* zahlreiche Anhänger gewonnen, mithin seine reformatorischen Wanderungen längst begonnen hatte; dass er endlich aller Wahrscheinlichkeit nach, wenn auch nicht in seinem Auftreten, doch wenigstens in seiner Wirkung auf die abendländische Kirche andern gleichzeitigen Gnostikern, einem Basilides, Valentin u. s. w. vorangieng. Wenigstens wäre es sonst auffallend, dass in keiner von beiden einer von diesen unter seinen Vorgängern genannt ist. Diess um so mehr, da im Gespräch mit Trypho, einer ohne Zweifel späteren Schrift, c. 35 die Irrlehrer, welche den Weltschöpfer und den von ihm geweissagten Messias lästern, weit vollständiger aufgeführt sind: *καὶ εἰσιν αὐτῶν οἱ μὲν τινες καλύμενοι Μαρκιωνισταί* [1]*, οἱ δὲ Οὐαλεντινιανοὶ, οἱ δὲ Βασιλιδιανοὶ, οἱ δὲ Σατορνιλιανοί καὶ ἄλλοι ἄλλῳ ὀνόματι ἀπὸ τῦ ἀρχηγέτυ τῆς γνώμης ἕκαστος ὀνομαζόμενος.* Wie es sich daher auch mit der Zeit von Marcions persönlichem Auftreten in Rom verhalten mag, so viel steht jedenfalls ausser Zweifel, dass dieser Gnostiker schon vor der Abfassung von Justins erster Schrift in Rom [2] als einer von den bedeutendsten Gegnern der herrschenden Lehrweise bekannt war. Wenn aber dieses, so steht auch der Annahme nichts im Wege, dass ein dem Justin bekanntes, aus der römischen Kirche hervorgegangenes Evangelium auf Marcions exegetische Beweise, welche dieser wohl schon seit einiger Zeit in Schriften niedergelegt hatte, Rücksicht nahm.

---

1) So ist wohl statt *Μαρκιανοὶ* zu lesen; viele Codices haben *Μαρκιανισταί*.

2) Dass Justin seine erste Apologie hier schrieb, erhellt schon aus c. 26, Anf. und c. 56 derselben.

Dieses Evangelium brauchte ja nicht nothwendig um Vieles früher zu sein, als die Justinische Schrift, in der es benützt wird; wenigstens liegt in dieser nichts, was uns dazu nöthigte; hat Justin auch unsern Lukas gekannt, so bildet derselbe doch keine seiner Hauptquellen, sondern es sind verhältnissmässig nur wenige Stellen, in denen er aus ihm geschöpft hat; die ursprüngliche Quelle für seine Kenntniss der evangelischen Geschichte haben wir anderswo, in einer oder mehreren Bearbeitungen des alten Ebräerevangeliums zu suchen, unter denen sich auch unser Matthäus, oder doch eine darin wenig veränderte Quellenschrift desselben befunden haben muss. Das Wenige, was er dem Lukas entnommen hat, kann ihm recht wohl, mit diesem selbst, erst in Rom bekannt geworden sein.

Durch dieses Resultat sind wir in den Stand gesetzt, die Entstehungszeit des dritten Evangeliums, d. h. seiner letzten, kanonischen Ueberarbeitung, mit Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Da diese Bearbeitung bereits auf Marcion Rücksicht nimmt, ihrerseits aber in Justins frühester Schrift vorausgesetzt wird, so muss sie in der Zwischenzeit zwischen Marcions erstem Auftreten und der Abfassung der ersten Justinischen Apologie, also etwa um's Jahr 130 unserer Zeitrechnung verfasst sein.

Dass Justin auch die **Apostelgeschichte** gekannt habe, könnte man aus zwei Aeusserungen über die Himmelfahrt Christi schliessen, I. Apol. c. 50 (*εἰς οὐρανὸν ἀνερχόμενον ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες καὶ δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες καὶ εἰς πᾶν γένος ἀνθρώπων ἐλθόντες ταῦτα ἐδίδαξαν καὶ ἀπόστολοι προσηγορεύθησαν*) und De res. c. 9: *ἀνελήφθη βλεπόντων αὐτῶν εἰς τὸν οὐρανὸν, ὡς ἦν ἐν τῇ σαρκί.* Diese Aeusserungen haben allerdings einige Aehnlichkeit mit Apg. 1, 8 f.: *λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς καὶ ἔσεσθέ μοι μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. Καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη.* Doch ist diese Aehnlichkeit in einer Erzählung, für die sich gewisse Ausdrücke in der Ueberlieferung fast nothwendig wiederholen mussten, viel zu gering, um jenem Schluss Gewissheit, oder auch nur Wahrscheinlichkeit zu gewähren, um so mehr, da auch die gemeinschaftliche Abhängigkeit des Justin und der Apostelgeschichte von einem Evan-

gelium, welches die Himmelfahrt berichtete, wohl einem jüngern, dem Verfasser der Apg. bei der Bearbeitung seines Evangeliums noch unbekannten, ganz denkbar ist. Noch unerheblicher ist der Anklang der Stelle aus I. Apol. c. 50 an Apg. 2, 3, und was man sonst von Beziehungen auf diese Schrift bei Justin finden könnte. Man vgl. in dieser Hinsicht mit Apg. 2, 30. Tr. c. 68: *Καὶ ὁ Τρύφων· πῶς ὖν ὁ λόγος λέγει τῷ Δαβὶδ, ὅτι ἀπὸ τῆς ὀσφύος αὐτῦ λήψεται αὐτῷ υἱὸν ὁ θεὸς καὶ κατορθώσει αὐτῷ τὴν βασιλείαν καὶ καθίσει αὐτὸν ἐπὶ θρόνυ τῆς δόξης αὐτῦ;* — mit Apg. 4, 27. I. Ap. 40: *πῶς μηνύει (τὸ πνεῦμα) τὴν γεγενημένην Ἡρώδυ τῦ βασιλέως Ἰυδαίων, καὶ αὐτῶν Ἰυδαίων καὶ Πιλάτυ . . . σὺν τοῖς αὐτῦ στρατιώταις κατὰ Χριστῦ συνέλευσιν* vgl. Ps. 2; — mit Apg. 7, 21 f. Coh. ad Gr. c. 10: *(Μωσῆς) πάσης τῆς Αἰγυπτίων παιδεύσεως μετασχεῖν ἠξιώθη διὰ τὸ ὑπὸ θυγατρὸς βασιλέως εἰς παιδὸς ᾠκειῶσθαι χώραν* — mit Apg. 7, 44. ebdas. c. 29: *Γέγραφε γὰρ Μωσῆς ὡς τῦ θεῦ περὶ τῆς σκηνῆς πρὸς αὐτὸν εἰρηκότος ὅτως: . . . . ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει* — mit Apg. 10, 14. Tr. 20: *μὴ πάντα ἐσθίοντες ὐ διὰ τὸ εἶναι αὐτὰ κοινὰ ἢ ἀκάθαρτα ὐκ ἐσθίομεν* — mit Apg. 13, 27. 48. I. Ap. 49: *Ἰυδαῖοι γὰρ ἔχοντες τὰς προφητείας καὶ ἀεὶ προσδοκήσαντες τὸν Χριστὸν παραγενησόμενον ἠγνόησαν* [scil. *τὰς προφητείας*], *ὐ μόνον δὲ, ἀλλὰ καὶ παρεχρήσαντο· οἱ δὲ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν . . . πληρωθέντες χαρᾶς καὶ πίστεως τοῖς εἰδώλοις ἀπετάξαντο* u. s. w. — mit Apg. 17, 23. II. Apol. 10: *πρὸς θεῦ δὲ, τῦ ἀγνώστυ αὐτοῖς, διὰ λόγυ ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο (ὁ Σωκράτης)* — mit Apg. 26, 22 f. Tr. 36: *ὅτι παθητὸς Χριστὸς προεφητεύθη μέλλειν εἶναι . . . καὶ ἔνδοξος μετὰ τὴν πρώτην αὐτῦ παρυσίαν . . . ἐλευσόμενος καὶ κριτὴς πάντων*, und ebd. c. 76: *εἰ γὰρ διὰ τῶν προφητῶν παρακεκαλυμμένως κεκήρυκτο παθητὸς γενησόμενος ὁ Χριστὸς καὶ μετὰ ταῦτα πάντων κυριεύσων* — mit Apg. 26, 29. Tr. 8: *Βυλοίμην δ' ἂν καὶ πάντας ἴσον ἐμοὶ θυμὸν ποιησαμένυς μὴ ἀφίστασθαι τῶν τῦ σωτῆρος λόγων.* Unter all diesen Parallelen, bei denen wir wieder, nach Otto's Anleitung, möglichst weit gegriffen haben, ist auch nicht Eine, die sich nicht aus dem zufälligen Zusammentreffen von Schriftstellern,

welche derselben Zeit und demselben Kreis angehörig verwandte Gegenstände behandeln, auf's Natürlichste erklärte.

Der pseudojustinische **Brief an Diognet** hat nur äusserst wenige Stellen, die an Lukas erinnern, und auch diese wenigen sind ohne alle Beweiskraft. Denn was will es heissen, wenn c. 11 Christus *οὗτος ὁ ἀεὶ σήμερον υἱὸς λογισθεὶς* genannt wird, da hiefür das Vorbild von Ps. 2, 7 gewiss näher liegt, als das von Luc. 3, 22; wenn c. 6 steht: *χριστιανοὶ τοὺς μισοῦντας ἀγαπῶσιν*, ein Satz, den der Verfasser so wenig aus L. 6, 27, als aus Mt. 5, 44 zu schöpfen brauchte; wenn c. 11 (*μαθητευθεὶς ... οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια ... ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ· ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη*) mit Apg. 13, 46—48, c. 3 (*ὁ γὰρ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς καὶ πᾶσιν ἡμῖν χορηγῶν, ὧν προσδεόμεθα, οὐδενὸς ἂν αὐτὸς προσδέοιτο τούτων ὧν τοῖς οἰομένοις διδόναι παρέχει αὐτός*) mit Apg. 17, 24 f. einige Aehnlichkeit des Sinns zeigt, die zudem mit Ausnahme der letztern Stelle entfernt genug ist? Uebrigens hätte auch ein weit entschiedeneres Zusammentreffen bei dem muthmasslich späten Ursprung der genannten Schrift [1]) wenig auf sich.

Mit Justins Stellung zu den Lukanischen Schriften ist die der **Clementinischen Homilieen** nahe verwandt [2]). Die zahlreichen Evangeliencitate dieser Schrift weisen unter unsern kanonischen Evangelien weit am Häufigsten auf Matthäus; seltener ist Lukas benützt, neben beiden in ziemlichem Umfang eine ausserkanonische Quelle, eine von den Recensionen des Ebräerevangeliums; die Citate treffen öfters in merkwürdiger Abweichung von allen unsern kanonischen Texten mit denen bei Justin zusammen, und auch wo sie sich auf diese gründen, sind sie nicht selten ebenso frei behandelt, wie bei jenem. Die Apostelgeschichte ist nicht benützt. An unser drittes Evangelium erinnern die nachstehenden Stellen:

1) Man s. hierüber auch meine Bemerkungen in diesen Jahrbb. IV, 619 f.

2) Man vgl. hierüber Credner, Beiträge I, 284 ff. Francke, die ev. Citate in d. Clem. Homilieen; Stud. d. würtemb. Geistlichk. 1847 (XIX) 2, 170 ff.

1. Hom. XV, 10: Ὁ διδάσκαλος ἡμῶν πιστοὺς πένητας ἐμακάρισεν. Hiezu vergleicht Franche L. 6, 20: μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, indem er bemerkt, das Citat könne sich nicht auf Mt. 5, 3 beziehen, da hier die πτωχοί durch den Beisatz τῷ πνεύματι näher bezeichnet werden. Auf L. 6, 20 jedoch kann es noch weniger gehen. Sieht man nämlich auf den Zusammenhang der Clementinischen Stelle, so liegt aller Nachdruck auf dem πιστούς: Faustus hat dem Petrus auf seine Auseinandersetzung über die Armuth des Frommen eingewendet, es gebe doch auch viele gottlose Arme, und darauf erwiedert dieser: nicht der Arme als solcher werde selig, sondern nur der glaubige Arme, nur solche habe ja auch Christus seliggepriesen. Gerade diese Bestimmung fehlt aber bei Lukas, wogegen sie bei Matthäus zwar nicht dem Wort, aber dem Sinn nach allerdings steht, sobald man nur das πτωχὸς τῷ πνεύματι nicht nach der gewöhnlichen Auffassung erklärt: arm in geistiger Beziehung, sondern mit Baur [1]): arm in Kraft des Geistes. Das Wahrscheinlichste ist aber, dass der Verfasser weder den einen noch den andern von unsern Evangelisten, sondern eine dritte apokryphische Evangelienschrift vor Augen hat.

2. Hom. XV, 5: Δίκαιον ἔφασκεν εἶναι καὶ τῷ τύπτοντι αὐτοῦ τὴν σιαγόνα παρατιθέναι καὶ τὴν ἑτέραν, καὶ τῷ αἴροντι αὐτοῦ τὸ ἱμάτιον προςδιδόναι καὶ τὸ μαφόριον, ἀγγαρεύοντι δὲ μίλιον συναπέρχεσθαι δύο καὶ ὅσα τοιαῦτα. Dieser Ausspruch trifft theils mit L. 6, 29 theils mit Mt. 5, 39—41 zusammen (s. o. Justin Nr. 10), weicht aber im Ausdruck von beiden ab: statt des παρέχειν des Lukas steht hier παρατιθέναι, statt ἄλλην ἑτέραν, statt μὴ κωλύειν προςδιδόναι, statt χιτὼν das Hapax Legomenon μαφόριον (Kopfbinde). Da jedoch gerade die auffallendste dieser Abweichungen, das μαφόριον, sich aus der eigenthümlichen Lebensweise der Ebjoniten erklärt, die bei ihrer grossen Einfachheit neben dem χιτὼν kein ἱμάτιον trugen [2]), die übrigen nur von der Art sind, wie sie bei freien Citaten häufig vorkommen, so ist die Benützung des Lukas an unserer Stelle wahrscheinlich.

3. Hom. VIII, 7: Ὁ Ἰησοῦς ἡμῶν πρός τινα πυκνότερον

1) Untersuchungen über die Evangelien S. 448.
2) S. Credner a. a. O. S. 308.

κύριον αὐτὸν λέγοντα μηδὲν δὲ ποιῦντα ὧν αὐτὸς προςέτασσεν ἔφη· τί με λέγεις κύριε, κύριε, καὶ ὃ ποιεῖς ἃ λέγω. Zwischen dieser Stelle und L. 6, 46 (Τί δέ με καλεῖτε κύριε, κύριε· καὶ ὃ ποιεῖτε ἃ λέγω;) findet allerdings eine weit grössere Verwandtschaft statt, als zwischen derselben und Mt. 7, 21: ὁ πᾶς ὁ λέγων μοι; κύριε, εἰςελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν ὀρανῶν u. s. f., und die von den Clementinen angegebene nähere Veranlassung des Spruchs kann nach Frankck's (a. a. O. 172) richtiger Bemerkung recht wohl von dem Verfasser derselben fingirt sein, wenigstens würde diess seinem sonstigen Verfahren entsprechen; aber ob sie es wirklich ist, und ob sich derselbe mit seinem Citat an kein apokryphisches Evangelium anschliesst, lässt sich bei der unläugbaren Benützung eines solchen, oder auch mehrerer, nicht ausmitteln.

4. Hom. XVIII, 16: τῷ γὰρ ἀξίῳ τῦ γνῶναι ὃ μὴ οἶδεν ὀφείλεται, τῦ δὲ μὴ ἀξίυ, κἂν δοκῇ ἔχειν, ἀφαιρεῖται, κἂν ἐν τοῖς ἄλλοις ᾖ σοφός u. s. w. — ein ziemlich schwacher Anklang an L. 8, 18: ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν (Mt. 13, 12. Mr. 4, 25 haben: ὃ ἔχει) ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῦ. Nur wenn die Bekanntschaft des Verfassers mit dem Lukasevangelium von sonsther zu erweisen steht, ist es nicht unwahrscheinlich, dass ihm bei seiner Aeusserung die angeführte Stelle entfernter vorschwebte.

5. Hom. III, 30: ὁ ἀποστείλας ἡμᾶς ταύτην [τὴν εἰρήνην] ἡμῖν ἐνετείλατο προφάσει προςηγορίας πρὸ τῶν τῆς διδασκαλίας λόγων ὑμῖν ἐπιφθέγγεσθαι, ἵνα ἐάν τις ᾖ ἐν ὑμῖν εἰρήνης τέκνον διὰ τῆς διδασκαλίας ἡμῶν καταλάβῃ αὐτὸν ἡ εἰρήνη, εἰ δὲ ταύτην λαβεῖν ὑμῶν τις μὴ θέλοι, τότε ἡμεῖς ἀποτιναξάμενοι εἰς μαρτυρίαν τῶν ποδῶν ἡμῶν τὸν ἐκ τῶν ὁδῶν κονιορτὸν, ὃν διὰ τὺς καμάτυς βαστάξαντες ἠνέγκαμεν πρὸς ὑμᾶς ὅπως σωθῆτε, εἰς ἑτέρων ἀπίωμεν οἰκίας καὶ πόλεις. Diese Anführung stimmt im Allgemeinen mit Mt. 10, 12 — 14 überein, doch erinnern die oben unterstrichenen Worte, die bei Matthäus keine Parallele haben, an L. 9, 5: ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης καὶ τὸν κονιορτὸν ἀπὸ τῶν ποδῶν ὑμῶν ἀποτινάξατε εἰς μαρτύριον ἐπ' αὐτύς und c. 10, 5 f. 11: εἰς ἣν δ' ἂν οἰκίαν εἰςέρχησθε, πρῶτον λέγετε· εἰρήνη τῷ οἴκῳ τύτῳ. Καὶ ἐὰν ᾖ ἐκεῖ υἱὸς εἰρήνης, ἐπαναπαύσεται

ἐπ' αὐτὸν ἡ εἰρήνη ὑμῶν u. s. w. (εἴπατε·) καὶ τὸν κονιορτὸν τὸν κολληθέντα ἡμῖν ἐκ τῆς πόλεως ὑμῶν ἀπομασσόμεθα ὑμῖν. Wörtlich ist aber auch hier die Uebereinstimmung keineswegs und in den Schlussworten der Clementinischen Stelle jedenfalls ein Missverständniss in Betreff des Staubabschüttelns. Die Anführung kann daher nicht unbedingt als Beweis für die Benützung unsers Lukas gebraucht werden. Das unmittelbar Folgende, Hom. III, 31: Καὶ ἀληθῶς ὑμῖν λέγομεν· ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδόμων καὶ Γομόῤῥας ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, ἢ τῷ τῆς ἀπειθείας τόπῳ ἐνδιατελεῖν steht Mt. 10, 15 näher als L. 10, 12.

6. Hom. XIX, 2: καὶ ὅτι ἑώρακεν τὸν πονηρὸν ὡς ἀστραπὴν πεσόντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἐδήλωσεν. Vgl. Hom. XI, 35: ἵνα μὴ ἡ κακία ἡ τῷ κυρίῳ προσδιαλεχθεῖσα ἡμέρας τεσσαράκοντα μηδὲν δυνηθεῖσα ὕστερον ὡς ἀστραπὴ ἐξ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆς πεσοῦσα καθ' ὑμῶν ἐκπέμψῃ κήρυκα. Dass sich diese Stellen auf den von Lukas 10, 18 überlieferten Ausspruch Christi (ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα) beziehen, unterliegt keinem Zweifel, und dass dieser Ausspruch dem Verfasser eben durch unser drittes Evangelium zukam, ist wenigstens höchst wahrscheinlich.

7. Ebenso verhält es sich mit Hom. IX, 22: Ἀλλ' ὅμως κἂν πάντες δαίμονες μετὰ πάντων τῶν παθῶν ὑμᾶς φεύγωσιν, οὐκ ἔστιν ἐν τούτῳ μόνῳ χαίρειν, ἀλλ' ἐν τῷ διὰ εὐαρεστίαν τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐν οὐρανῷ ὡς ἀεὶ ζώντων ἀναγραφῆναι vgl. L. 10, 20: Πλὴν ἐν τούτῳ μὴ χαίρετε ὅτι τὰ πνεύματα ὑμῖν ὑποτάσσεται· χαίρετε δὲ ὅτι τὰ ὀνόματα ὑμῶν ἐγράφη ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

8. Hom. III, 53: πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἐπεθύμησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκοῦσαι ἃ ὑμεῖς ἀκούετε καὶ ἀμὴν, λέγω ὑμῖν, οὔτε εἶδον οὔτε ἤκουσαν. scheinen die unterstrichenen Worte aus L. 10, 24: λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι πολλοὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέλησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε zu stammen; Mt. 13, 17, sonst die nähere Parallelstelle, hat: πολλοὶ προφῆται καὶ δίκαιοι.

9. Hom. III, 56: Τίνα αἰτήσει υἱὸς ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν αἰτήσει, μὴ ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; Vgl. L. 11, 11: Τίνα δὲ ἐξ ὑμῶν τὸν πατέρα αἰτήσει ὁ υἱὸς

ἄρτον, μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ; ἢ καὶ ἰχθὺν, μὴ ἀντὶ ἰχθύος ὄφιν ἐπιδώσει αὐτῷ; Matth. 7, 9 hat hier: ἢ τίς ἐστιν ἐξ ὑμῶν ἄνθρωπος, ὃν ἐὰν αἰτήσῃ ὁ υἱὸς ἄρτον u. s. w. Die Benützung des Lukas ist daher anzunehmen. Im Weiteren dagegen schliesst sich der Clementinische Text ganz an Matthäus an.

10. Hom. III, 18: τῷ λέγειν· ἐπὶ τῆς καθέδρας Μωϋσέως ἐκάθησαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι· πάντα ὅσα λέγωσιν ὑμῖν ἀκούετε αὐτῶν. αὐτῶν δὲ, εἶπε, τὴν κλεῖδα τῆς βασιλείας πεπιστευμένων, ἥτις ἐστὶν γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται, δι' ἧς μόνης εἰς τὴν αἰωνίαν ζωὴν εἰσελθεῖν ἔστιν. ἀλλὰ ναί, φησιν, κρατοῦσι μὲν τὴν κλεῖν, τοῖς δὲ βουλομένοις εἰσελθεῖν οὐ παρέχουσιν. Vgl. Hom. XVIII, 16: ἐπειδὴ ἀπέκρυβον τὴν γνῶσιν τῆς βασιλείας, καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰσῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον. Diese Stellen erinnern unverkennbar an L. 11, 52: οὐαὶ ὑμῖν τοῖς νομικοῖς, ὅτι ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως· αὐτοὶ οὐκ εἰσήλθετε καὶ τοὺς εἰσερχομένους ἐκωλύσατε. Aber doch scheint der Verfasser nicht unsere Lukanische Recension dieses Ausspruchs vor sich gehabt zu haben, da er nicht blos das νομικοὶ in γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι und das αἴρειν in κρατεῖν verwandelt, sondern auch in den Schlussworten in gleichmässiger Wiederholung statt εἰσερχομένους, βουλομένοις εἰσελθεῖν, und statt κωλύειν οὐ παρέχειν setzt, und ebenso gleichmässig von einer κλεὶς oder γνῶσις τῆς βασιλείας spricht. Diese Abweichungen von unserem Text, an ziemlich entfernten Orten sich wiederholend, lassen mit verhältnissmässiger Sicherheit auf eine Ueberlieferung schliessen, welche die Worte Jesu in dieser Gestalt mittheilte, und dass wir diese nicht etwa blos in einer Variante des Lukas zu suchen haben, ist theils an sich selbst, theils auch wegen der Parallelstelle bei Matthäus 23, 14 (s. oben Justin Nr. 19) wahrscheinlich, welche durch die Anrede γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι, die Erwähnung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν und das οὐκ ἀφίετε dem Clementinischen Text näher stehend, den Beweis liefert, dass jener Ausspruch in mehr als Einer Fassung im Umlauf war.

11. Hom. XVII, 5 lesen wir einen Ausspruch Jesu, der theils an Mt. 10, 28, theils an L. 12, 4 f. erinnert; was von demselben zu halten ist, wurde schon aus Anlass des Justinischen Citats Nr. 20 erörtert.

12. Hom. III, 60: Θεοῦ γὰρ βουλῇ ἀναδείκνυται μακάριος ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος, ὃν καταστήσει ὁ κύριος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θεραπείας τῶν συνδούλων αὐτοῦ, τοῦ διδόναι αὐτοῖς τὰς τροφὰς ἐν καιρῷ αὐτῶν, μὴ ἐννοούμενον καὶ λέγοντα ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ· Χρονίζει ὁ κύριός μου ἐλθεῖν· καὶ ἄρξηται τύπτειν τοὺς συνδούλους αὐτοῦ ἐσθίων καὶ πίνων μετὰ πόρνων καὶ μεθυόντων. καὶ ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει, καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ ἀπιστοῦν αὐτοῦ μέρος μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει. Diese Stelle hat mit Mt. 24, 45 ff. ungleich mehr Aehnlichkeit, als mit L. 12, 42 ff.; mit diesem trifft sie in Abweichung von Matthäus nur zu Anfang in dem καταστήσει, wofür Matthäus κατέστησεν setzt, zusammen; ebendaher könnte man das seltsame ἀπιστοῦν μέρος ableiten, weil nämlich Lukas statt des ὑποκριτῶν bei Matth. ἀπίστων hat; indessen hängt dieser Ausdruck offenbar mit einem Missverstand des διχοτομεῖν zusammen, der allerdings möglicherweise durch ein dem ὑποκριτῶν als Variante beigefügtes und durch Nachlässigkeit vor μέρος hin verschlagenes ἀπίστων veranlasst sein könnte. Auf die Benützung des Lukas kann man aus diesen unbedeutenden Berührungspunkten nicht schliessen.

13. Hom. VIII, 4: Πολλοὶ ἐλεύσονται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἄρκτου τε καὶ μεσημβρίας καὶ ἀνακλιθήσονται εἰς κόλπους Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ erinnert durch die Worte ἄρκτου κ. μεσ. an Lukas, bei dem 13, 29 gleichfalls steht: ἥξουσιν ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν καὶ βοῤῥᾶ καὶ νότου, wogegen Mt. 8, 11 nur ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν hat. Indessen ist diese Uebereinstimmung um so unerheblicher, da sie nicht wörtlich ist, und die Erweiterung des Ost und West auf die zwei übrigen Weltgegenden nahe lag.

14. Hom. XII, 29: ἀληθείας προφήτης ἔφη· τὰ ἀγαθὰ ἐλθεῖν δεῖ, μακάριος δέ, φησι, δι' οὗ ἔρχεται· ὁμοίως καὶ τὰ κακὰ ἀνάγκη ἐλθεῖν, οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται erklärt sich weder aus Mt. 18, 7 noch aus L. 17, 1; mit jenem hat unsere Stelle das ἀνάγκη statt des ἀνένδεκτόν ἐστι des Lukas gemein, mit diesem das Sätzchen οὐαὶ δὲ δι' οὗ ἔρχεται, wofür bei Matth. ein weitläufigerer Ausdruck steht; da aber die Seligpreisung dessen, durch welchen das Gute kommt, bei den beiden Synoptikern fehlt, und da unser Verfasser, nach dem wiederholten φησὶ und der folgenden Beweisfüh-

rung zu urtheilen, eben diese in seiner Quellenschrift gelesen haben muss, so kann die letztere keines von unsern Evangelien gewesen sein.

15. Hom. XVII, 5: παραβολὴν εἰς τοῦτο εἰπὼν ἐπάγει τὴν ἑρμηνείαν λέγων· εἰ οὖν ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας ἐποίησεν οὕτως, διὰ τὸ ἑκάστοτε ἀξιωθῆναι, πόσῳ μᾶλλον ὁ πατὴρ ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν τῶν βοώντων πρὸς αὐτὸν ἡμέρας καὶ νυκτός; ποιήσει, καὶ ἐν τάχει. Da dieser Ausspruch an L. 18, 6 ff. seine einzige neutestamentliche Parallele hat, und von einer anderweitigen Ueberlieferung der Parabel vom ungerechten Richter nichts bekannt ist, da ferner auch hinsichtlich des Ausdrucks beide Stellen, trotz der Freiheit des Citats, gerade in den Schlagwörtern, die sich dem Gedächtniss am Leichtesten einprägen, zusammentreffen, so ist an der Benützung des Lukas hier kaum zu zweifeln.

16. Minder wahrscheinlich ist diese bei der Antwort Jesu an den reichen Jüngling, welche Lukas 18, 18 berichtet. Die Homilien geben diese dreimal, III, 57. XVII, 4 und vollständiger XVIII, 3 mit gleichmässiger Abweichung von unserem synoptischen Text in dieser Fassung: μή με λέγε ἀγαθόν· ὁ γὰρ ἀγαθὸς εἷς ἐστιν, ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Spuren derselben Lesart finden sich bei Justin und Marcion [1]) und in einem von Irenäus I, 20, 2 aufbewahrten Citat aus einer markosischen Schrift, die ganz übereinstimmend mit Justins Anführung im Gespräch mit Trypho liest: τί με λέγεις ἀγαθόν; εἷς ἐστιν ἀγαθὸς, ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Lukas und Markus 10, 18 haben, τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, Mt. 19, 17: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. Unter diesen Umständen ist es nicht wohl möglich, das Clementinische Citat auf eines unserer Evangelien zurückzuführen, dasselbe kann vielmehr nur einer von diesen verschiedenen Darstellung entnommen sein. Stammt aus eben dieser auch das Folgende, welches sich wieder näher mit Matthäus berührt, so würde diess darauf hinweisen, dass jene Darstellung eine gemeinsame Quelle unserer Synoptiker war.

17. Hom. III, 63: Ζακχαῖον, πρὸς ὃν ὁ κύριος εἰςιὼν ἀνεπαύσατο, τοῦ σώζεσθαι κρίνας ἄξιον εἶναι. Die Erzählung von

---

1) Man vgl. hierüber die Bemerkungen zu Justin Nr. 26.

Zacchäus findet sich unter unsern Evangelisten nur bei Lukas 19, 1 ff.; ob sie aber der übrigen Tradition unbekannt war, und auch vom Verfasser der Clementinen nur aus jenem entlehnt werden konnte, lässt sich nicht ausmachen.

18. Hom. XVII, 16: *ἐν γὰρ τῇ ἀναστάσει τῶν νεκρῶν, ὅταν τραπέντες εἰς φῶς τὰ σώματα ἰσάγγελοι γένωνται, τότε ἰδεῖν δυνήσονται* (*τὸν πατέρα*) hat mit L. 20, 36 nur das Wort *ἰσάγγελοι* gemein, das natürlich nichts beweisen kann.

19. Hom. XI, 20: *αὐτὸς γὰρ ὁ διδάσκαλος προςηλωθεὶς ηὔχετο τῷ πατρὶ ... εἰπών· πάτερ ἄφες αὐτοῖς τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν, ὐ γὰρ οἴδασιν ἃ ποιῦσι* ist wohl mit Sicherheit auf L. 23, 34, die einzige uns bekannte Quelle für diesen Ausspruch Jesu, zurückzuführen, denn die ganz unbedeutende Abweichung in den Worten (*πάτερ ἄφες αὐτοῖς· ὐ γὰρ οἴδασι τί ποιῦσι*) kann natürlich nicht in Betracht kommen.

Die vorstehende Uebersicht beweist, dass der Verfasser der Clementinen unsern Lukas allerdings gekannt und in einigen Fällen benützt hat. Doch sind es deren im Verhältniss zu den zahlreichen Evangeliencitaten dieser Schrift (77 bei Credner) nicht viele, nur etwa acht bis zehen. Lukas kann daher für denselben, wie für Justin, nur eine subsidiäre Quelle gewesen sein. Ob er jenen in der von Marcion benützten Urschrift, oder in der jetzigen kanonischen Ueberarbeitung vor sich hatte, lässt sich aus den Anführungen nicht entscheiden; das Erstere könnte man aus der Uebereinstimmung des Ausspruchs Nr. 16 mit dem Marcionischen Text schliessen; indessen ist diese Uebereinstimmung theils keine absolute (der Beisatz *ἐν τοῖς ὐρανοῖς* fehlt bei Marc.), theils war die in den Clementinen befolgte Fassung der Worte Christi, wie es scheint, überhaupt die in der ältesten Ueberlieferung gewöhnliche. Und da nun unser Evangelium in Rom, der Vaterstadt der Clementinen, schon einige Jahrzehende vor der Abfassung dieser Schrift in seiner jetzigen Gestalt bekannt war, so ist das Wahrscheinlichste, dass es auch ihrem Verfasser in eben derselben vorlag.

Dass dieser auch die Apostelgeschichte gekannt habe, könnte man höchstens wegen Hom. III, 53 vermuthen, wo es heisst: *ἔτι μὴν ἔλεγεν ἐγώ εἰμι περὶ ὖ Μωϋσῆς προεφήτευσεν εἰπών· προφήτην ἐγερεῖ ὑμῖν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν*

ὥσπερ καὶ ἐμὲ u. s. w. Dieser Ausspruch Christi wird in unsern Evangelien nicht erwähnt, dagegen citirt die Apostelgeschichte zweimal, c. 3, 22. 7, 37 die Stelle aus 5 Mos. 18, 15. 18. Da jedoch dieses freie Citat in den Worten von dem unsrigen abweicht, und von einer Aeusserung Christi in der Apostelgeschichte nichts steht, die mosaische Stelle selbst aber der christlichen Apologetik geläufig sein musste, so haben wir um so weniger Anlass zu der unwahrscheinlichen Annahme, dass eine Schrift, welche den Paulus in der Weise der Apostelgeschichte verherrlicht, von einem so leidenschaftlichen Gegner desselben, wie der Verfasser der Clementinen, gebraucht worden sein sollte.

Dass auch gnostische Schulen sich unseres Lukas, wie der übrigen kirchlichen Evangelien bedienten, sehen wir aus Irenaeus. Unter den neutestamentlichen Beweisstellen der Valentinianer, welche dieser im ersten Buch seiner Schrift gegen die Gnosis anführt, sind ziemlich viele dem dritten Evangelium entnommen. So erfahren wir aus c. 3, 2, dass sie die dritte Reihe ihrer Aeonen, die Dodekas, in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus L. 2, 42 angedeutet fanden. Die Stelle L. 2, 23 bezogen sie (c. 3, 5) auf den Soter, ὃς τὸ πᾶν ὢν διήνοιξε τὴν μήτραν τῆς Ἐνθυμήσεως, die Aeusserung L. 14, 27 auf den Aeon Stauros, L. 3, 17 (Mt. 3, 12) auf denselben als Horos; die zwölfjährige Tochter des Jairus (L. 8, 41 f.) sollte ein Typus der Achamoth sein (c. 8, 2); in den Reden L. 9, 58. 61 f. und 19, 5 fanden sie den Gegensatz der pneumatischen und der psychischen Naturen ausgedrückt (c. 8, 3); L. 15, 4 erklärten sie (c. 8, 4) von der unteren, L. 15, 8 von der oberen Sophia; auf jene wurde auch der Ausspruch L. 7, 35 (Mt. 11, 19) bezogen; ein Vorbild derselben sollte die Prophetin Anna L. 2, 36 sein, wogegen die Worte Symeons L. 2, 28 dem Demiurg, als er Christum erkannte, in den Mund gelegt wurden. Dass diese Beweise unserem Lukas, nicht etwa dem marcionitischen, entnommen sind, unterliegt wenigstens hinsichtlich derer aus der Vorgeschichte, keinem Zweifel. Aehnliche Schrifterklärungen berichtet Irenaeus I, 20 f. noch im Besondern von einer der Valentinianischen Sekten, den Markosiern. Die Rede Jesu L. 2, 49 wurde von diesen benützt, um zu beweisen, dass Jesus einen unbekannten Gott verkündigt habe; L. 19, 42 fanden sie in dem ἐκρύβη eine Hinweisung auf den verborgenen Ur-

grund, den Bythos; die Aeusserung L. 12, 50 bezogen sie (c. 21, 2) auf die von ihnen verlangte geistige Taufe. Ein Karpokratianisches Citat von Mt. 5, 24 mit einigen Worten aus L. 12, 58 würde sich bei Iren. I, 25, 4 finden, wenn wir sicher wären, dass dieser hier die Aeusserung einer gnostischen Schrift wörtlich wiedergibt. — Von dem Valentinianer Herakleon führt Clemens Al. Strom. IV, 502 (auch in Iren. ed. Massuet I, 362) eine Erklärung der Stelle L. 12, 8 an. — Ziemlich viele Citate aus Lukas finden sich in den sog. *Excerpta ex scriptis Theodoti*, welche unter den Werken des alexandrinischen Clemens stehen, und sich jedenfalls auf Schriften aus der Valentinianischen Schule beziehen. Man vgl. mit c. 1. 62, L. 23, 46; mit c. 9, L. 15, 23; mit c. 14, Schl. L. 16, 24; mit c. 16, L. 3, 22; mit c. 60, L. 1, 35; mit c. 61, L. 2, 40. 52. 9, 22; mit c. 83, Schl. L. 2, 14; mit c. 86, L. 10, 19. Da jedoch der Verfasser jener Excerpte ebenso unbekannt ist, als die Schrift oder die Schriften, denen sie entnommen sind, so haben dieselben für unsere Untersuchung keine Bedeutung.

Aus diesen Belegen erhellt, dass die Valentinianer von unserem Evangelium einen ziemlich häufigen Gebrauch machten. Doch stammen alle jene Belege aus der späteren Valentinianischen Schule; dass auch schon der Urheber dieser Schule unsern Lukas kannte, lässt sich mit nichts beweisen. In jenen Citaten verdient übrigens die verhältnissmässig grosse Anzahl der Abweichungen von unserem Text Beachtung, die theilweise mit den anderweitigen Spuren ausserkanonischer Evangelien übereinstimmend auf die unserer jetzigen vorangehende Gestalt der Evangelienlitteratur zurückweisen. — Von einer Benützung der Apostelgeschichte bei jenen Gnostikern habe ich keine Spur gefunden.

Für die Bekanntschaft des Celsus mit unserem Lukas scheint nur Eine Stelle mit Bestimmtheit zu sprechen. Zwar macht er bei Orig. C. Cels. II, 27 den Christen den Vorwurf: *μεταχαράττειν ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον τριχῇ καὶ τετραχῇ καὶ πολλαχῇ*; aber um diese Aeusserung gerade auf unsere vier kanonischen Evangelien zu beziehen, lautet sie doch viel zu unbestimmt. Eine specielle Beziehung auf den Lukas könnte man a. a. O. I, 70 finden, wenn Origenes hier dem Celsus entgegnet: *ἀλλ' ἔστω, λεγέτω αὐτὸν βεβρωκέναι μετὰ τῶν μαθητῶν τὸ Πάσχα ἢ μόνον*

εἰπόντα τό· ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν, ἀλλὰ καὶ βεβρωκότα. Allein dass Celsus dieses wirklich sagte, folgt nicht aus dieser Aeusserung, vielmehr erhellt aus dem unmittelbar Vorhergehenden, dass nur die allgemeine Behauptung: οὐδὲ τοιαῦτα σιτεῖται σῶμα θεοῦ dem Celsus angehört, die evangelischen Belege für dieses σιτεῖσθαι dagegen von Origenes beigefügt sind. Ebensowenig beweisen die Aeusserungen des Celsus V, 52: καὶ μὴν καὶ πρὸς αὐτοῦ τοῦδε τάφον ἐλθεῖν ἄγγελον οἱ μὲν ἕνα, οἱ δὲ δύο τοὺς ἀποκρινομένους ταῖς γυναιξὶν ὅτι ἀνέστη und II, 55: ἢ οἴεσθε ... ὑμῖν ... τὴν καταστροφὴν τοῦ δράματος εὐσχημόνως ἐφευρῆσθαι ... ὅτι ... νεκρὸς ... ἀνέστη καὶ τὰ σημεῖα τῆς κολάσεως ἔδειξε, καὶ τὰς χεῖρας ὡς ἦσαν πεπερονημέναι. Die beiden Angaben, dass zwei Engel am Grab Jesu erschienen seien, und dass Jesus den Jüngern nach der Auferstehung die Nägelmale an seinen Händen gezeigt habe, enthalten unter unsern Evangelisten nur Lukas (24, 4. 39) und Johannes (20, 12. 27). Ist es aber schon zweifelhaft, ob Celsus überhaupt einen von diesen vor Augen hat, (die gleichen Züge können sich auch in andern Evangelien gefunden haben) so fragt es sich nicht minder, ob beide, oder nur einen von beiden, und welchen; auch standen die beiden Lukanischen Stellen in Marcions Evangelium gleichfalls. Dagegen fehlte in diesem bekanntlich die Genealogie Jesu L. 3, 23 ff., und wenn ein Theil dieser Genealogie allerdings, nach dem früher Bemerkten, schon vor unserem Evangelisten vorhanden gewesen zu sein scheint, so hängt dagegen die Fortführung des Geschlechtsregisters auf Adam mit der dogmatischen Tendenz des Evangelisten so eng zusammen, dass diese doch wohl von ihm selbst herrührt [1]). Gerade hierauf bezieht sich aber Celsus b. Orig. II, 32 in den Worten: ἀπηυθαδῆσθαι τοὺς γενεαλογήσαντας ἀπὸ τοῦ πρώτου φύντος καὶ τῶν ἐν Ἰουδαίοις βασιλέων τὸν Ἰησοῦν. Diese Stelle beweist daher mit vieler Wahrscheinlichkeit, dass unser drittes Evangelium diesem Gegner des Christenthums nicht unbekannt war.

Ungefähr gleichzeitig mit Celsus, nämlich um's Jahr 170—180 [2]),

---

1) Man s. hierüber: Theol. Jahrbb. II, 75. Baur, Krit. Unters. S. 504.

2) Vgl. Theol. Jahrbb. IV, 628 f.

scheint der erste kirchliche Schriftsteller geblüht zu haben, bei welchem wir nach Justin eine bestimmte Anführung dieses Evangeliums finden, Theophilus. Die Worte ad Autol. II, 13: τὰ γὰρ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατα δυνατά ἐστι παρὰ θεῷ enthalten ohne Zweifel eine Reminiscenz an L. 18, 27: τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ (Mt. 19, 26. Mr. 10, 27 lautet der Ausspruch in den Worten ganz anders). Da übrigens auch Marcion, so viel wir wissen, diesen Vers hatte, so wären wir nicht einmal sicher, dass ihn Theophilus gerade unserem kanonischen Evangelium entnommen hat, wenn nicht das Dasein des letzteren in seiner Zeit anderweitig zu beweisen wäre. Auch Tatian könnte für sein sog. Diatessaron, zugegeben, dass es wirklich eine Zusammenstellung aus vier Evangelien war [1]), doch ebensogut den ursprünglichen, als den kanonischen Lukas benützt haben. Mit jenem traf er in der Weglassung der Kindheitsgeschichte und der Genealogieen zusammen, und es fragt sich, ob der Vorwurf Theodorets, dass er diese Stücke aus dogmatischem Interesse entfernt habe, mehr Grund hat, als die gleiche Beschuldigung gegen Marcion.

Die namentliche Bezeichnung des Lukas als des Verfassers von unserem Evangelium beginnt erst mit Irenäus und Clemens von Alexandrien, den Ersten, welche auch der Apostelgeschichte, als seines Werks, Erwähnung thun.

Ziehen wir das Resultat unserer Untersuchung, so stimmt dasselbe mit den Ergebnissen, welche die innere Kritik des dritten Evangeliums neuestens gewonnen hat, in merkwürdiger Weise zusammen. Dem Marcion in seiner jetzigen Gestalt noch nicht bekannt, vielmehr selbst erst, aller Wahrscheinlichkeit nach, mit Rücksicht auf Marcion in diese Gestalt gebracht, wird es noch von einem Zeitgenossen dieses Häretikers, von Justin, benützt; diese Benützung ist aber erst eine subsidiäre, und macht nicht den Eindruck, als ob Justin seine Bekanntschaft mit der evangelischen Geschichte ursprünglich unserem Lukas verdankte. In ähnlicher Weise wird unser Evangelium noch einige Jahrzehende später von den Clementinen, in etwas ausgedehnterem Umfang von den jüngeren Mitgliedern der

1) Die entgegengesetzten Angaben der Alten s. b. de Wette, Einl. in's N. T. §. 68. Credner, Beitr. I, 437 ff.

Valentinianischen Schule gebraucht. Alle diese Spuren seines Daseins führen auf Rom als den Ort zurück, wo es zuerst in Umlauf kam. Erst im letzten Vierttheil des zweiten Jahrhunderts treffen wir es auch in den Händen eines Theophilus und Celsus; sein allgemeiner Gebrauch, als einer Schrift des Lukas, beginnt erst mit Irenäus. Man wird nicht läugnen können, dass dieses ganz natürlich war, wenn unsere Bearbeitung des Evangeliums erst etwa um's J. 130 zu Rom an's Licht trat, wogegen unter Voraussetzung seiner Authentie diese verhältnissmässig späte und untergeordnete Benützung Wunder nehmen müsste. Von der Apostelgeschichte, welche dem Justin Allem nach noch unbekannt war, treffen wir die erste noch nicht ganz sichere Spur in dem Briefe des Polykarp, welcher nicht vor d. J. 167, ohne Zweifel gleichfalls zu Rom, verfasst worden ist, die erste bestimmte Anführung am Ende des Jahrhunderts. Dass auch diess mit den inneren Merkmalen über die Entstehung dieser Schrift zusammenstimmt, werde ich in den nächsten Heften in einer ausführlichen Untersuchung über dieselbe nachweisen.

---

ngen i

ichte D

en Ze
t eine
ber de
gr. S

zum
ö ge
er,
rebe
18

näch

